Linterna Pedagógica

Pensadores de ayer para problemas de hoy...

Filósofos

Mario Espinoza Pino ✭ Eugenio Moya Cantero ✭ Jorge Novella Suárez
Ángel Prior Olmos ✭ Juan Sáez Carreras ✭ Diego Sevilla Merino

Juan Sáez Carreras ✳ Manuel Esteban Albert

Coordinadores

EDITORIAL UOC

NAU llibres

Pensadores de ayer para problemas de hoy:

Filósofos

* * * * *

Juan Sáez Carreras
Manuel Esteban Albert
(Coordinadores)

EDITORIAL UOC

AU llibres

Colección Linterna Pedagógica, 5
Directores de la colección: *Juan Sáez y José García Molina*
© *Los autores*, 2013
© De esta edición:

Nau Llibres
Periodista Badía 10. 46010 València
Tel.: 96 360 33 36
Fax: 96 332 55 82
E-mail: nau@naullibres.com
web: www.naullibres.com

Editorial UOC
Gran Via de les Corts Catalanes, 872,
3a planta, 08018 Barcelona.
Tel.: 93 486 39 72 Fax: 93 451 30 16
E-mail: ediuoc@uoc.edu
web: www.editorialuoc.com

Diseño de cubierta y maquetación:
Pablo Navarro, Nerina Navarrete y Artes Digitales Nau Llibres
Ilustración de la cubierta:
Pablo Navarro

ISBNs Nau Llibres
ISBN_papel: 978-84-7642-931-0
Depósito Legal: V-3341-2013

ISBN_ePub: 978-84-7642-932-7
ISBN_mobi: 978-84-7642-933-4
ISBN_PDF: 978-84-7642-934-1

ISBNs Editorial UOC
ISBN_papel: 978-84-9029-371-3

ISBN_ePub: 978-84-9064-062-3
ISBN_mobi: 978-84-9064-060-9
ISBN_PDF: 978-84-9064-058-6

Impresión: Ulzama

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización por escrito de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas por las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidas la reprografía y el tratamiento informático.

Índice

Los participantes en el libro 7

Presentación 11

1. John Locke (1632-1704). Aportaciones y limitaciones a la política y la educación desde el empirismo y el liberalismo 15
Diego Sevilla

1. Introducción 15
2. Contexto político y social: el siglo XVII inglés 17
3. Su obra intelectual 21
4. El conocer humano 21
5. Su propuesta ante el problema religioso-político: la tolerancia 23
6. Pensamiento político de Locke 25
7. Una educación acorde con una concepción de la persona y de la sociedad 27
8. Temas lockeanos presentes en el debate intelectual de hoy 32
9. Algunas referencias bibliográficas 35
10. Textos de Locke 36

2. Karl Marx: Materialismo, Historia y Crítica de la Economía Política 39
Mario Espinoza

1. Karl Marx en su siglo: entre la era de las revoluciones y la era del capital 39
2. La crítica de la economía política: historia, economía y clases sociales 42
3. El desarrollo de la crítica de la economía política: líneas fundamentales 45
4. Karl Marx hoy: actualidad y potencia, una crítica transversal 55
5. Bibliografía 59
6. Un texto de Marx 61

3. Nietzsche, la educación y la cultura 63
Juan Sáez Carreras

1. El contexto de una decisión: interpretación de Nietzsche 63
2. Algunos estudios específicos sobre educación y cultura 67
3. La cultura que critica Nietzsche 71
4. La educación en las obras de Nietzsche 75
   4.1. La posición de Nietzsche en torno a la educación.- 4.2. La crítica de Nietzsche a la educación y a los educadores
5. La crítica de Nietzsche a la universidad y su reflexión sobre los doctos 80
6. Habla el educador: La formación y educación de espíritus libres 85
7. Sugerencias para seguir ahondando en este centro articulador 90
8. Bibliografía 91

4. Verdad y sociedad abierta. Popper: Un filósofo para el siglo XXI 95
Eugenio Moya
1. La Viena roja y el compromiso popperiano con la libertad 95
2. Hacia una sociedad abierta de la información 100
3. Conocimiento y falibilidad humana 104
4. Popper y su legado 109
5. Bibliografía 114
6. Un texto de Popper 117

5. Jean Paul Sartre. Encrucijada del siglo XX 121
Jorge Novella Suárez
1. Introducción 121
2. El hombre 123
3. Husserl y la Fenomenología 127
4. Reacción contra Hegel y presencia de Nietzsche 128
5. Individuo como conciencia y libertad 130
6. El existencialismo es un humanismo 132
7. Mundo y existencia humana 132
8. Libertad y compromiso 134
9. El hombre como proyecto 137
10. De El ser y la nada a la Crítica de la razón dialéctica 138
11. El intelectual comprometido 141
12. Bibliografía 144
13. Un texto de Jean Paul Sartre 146

6. Hannah Arendt: de Auschwitz a Atenas 153
Ángel Prior Olmos
1. Introducción 153
2. Judaísmo, Alemania, exilio 154
3. Hilos de una obra sinuosa 156
4. El despliegue de su pensamiento 157
4.1. La necesidad de la comprensión.- 4.2. El totalitarismo como problema central de nuestro tiempo.- 4.3. La 'vita activa' y el concepto de lo político.- 4.4. Responsabilidad individual
5. Autores que prolongan líneas abiertas por Hannah Arendt 167
6. Bibliografía 169
6.1. Obras de H. Arendt.- 6.2. Estudios sobre H. Arendt.- 6.3. Autores que prolongan la temática arendtiana.- 6.4. Recursos en internet
7. Un texto de Hannah Arendt 173

Otros títulos de la colección 176

Los participantes en el libro

Mario Espinoza Pino

Es licenciado en Filosofía e investigador asociado a la Universidad de Castilla La Mancha. Ha trabajado principalmente en los ámbitos del Marxismo, la Filosofía de Spinoza y el Pensamiento Crítico contemporáneo. Ha publicado en diversas revistas científicas (*Re-thinking Marxism*, *Logos*, *Arbor*, *Pasajes*, etc.) y colaborado en diversos seminarios y congresos dentro y fuera del ámbito universitario (*Spinoza Contemporáneo y Pensar con Marx* en la Universidad de Castilla La Mancha, *Hacer Vivir, Dejar Morir* en el CSIC y *Esfera Pública y Experiencia* en Espacio CRUCE). También es editor de *Spinoza Contemporáneo* (Tierradenadie Ediciones, 2009) y *Contribución a la Crítica de la Economía Política,* Introducción y Prólogo (Minerva Editorial, 2010). Actualmente prepara una edición sobre los escritos periodísticos de Karl Marx y un trabajo de tesis sobre el mismo autor.

Eugenio Moya Cantero

Es Catedrático de Filosofía en la Universidad de Murcia. Desde 1995, enseña Filosofía de la Tecnología y Teoría del Conocimiento en la Facultad de Filosofía, donde ha desempeñado diversos cargos, como Vicedecano de Posgrado o Coordinador de Máster y Doctorado. Actualmente es editor de la sección de epistemología de la revista internacional de Filosofía *Daímon* y coordinador de la colección editorial Editum Scientia. Entre sus publicaciones se encuentran los libros: *La disputa del positivismo en la filosofía contemporánea* (1997), *Crítica de la razón tecnocientífica* (1998), *Conocimiento y verdad. La epistemología crítica de K.R. Popper* (2001), *¿Naturalizar a Kant? Criticismo y modularidad de la mente* (2003), *Kant y las ciencias de la vida* (2008), *Pensar el presente* (2010).

Cuenta, por otra parte, con publicaciones y colaboraciones en revistas especializadas sobre las relaciones de la tecnociencia con la naturaleza y la sociedad. Cabe destacar, en este sentido, sus trabajos "La ética hacker y el espíritu del informacionalismo. Wikileaks como caso paradimático" (2012) y "La emergencia del pronet@riado. Revisión crítica del concepto habermasiano *esfera pública*" (2013).

Jorge Novella Suárez

Profesor Titular de Filosofía de la Universidad de Murcia, ha desarrollado su investigación dentro de la Filosofía contemporánea y la Historia del Pensamiento Español. Es investigador del Proyecto *El pensamiento del exilio español de 1939 y la construcción de una racionalidad política* (FFI2012-30822), del Plan Nacional I+D, convocado y financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, dirigido por Antolín Sánchez-Cuervo (CSIC-Instituto de Filosofía) como Investigador Principal. Entre sus publicaciones encontramos *El Proyecto Ilustrado de Enrique Tierno Galván* (2001), la edición de *Historia como sistema* de Ortega y Gasset (2001) y de *El pensamiento español en el siglo XIX* (2003) de Rodrigo Fernandez Carvajal y *El pensamiento reaccionario español 1812-1975. Tradición y contrarrevolución en España* (2007). s también autor de libros sobre Historia de la Filosofía y de artículos aparecidos en libros colectivos y revistas especializadas sobre temática diversa (pensamiento español, ética y política, secularización y religión civil, humanismo y socialismo, Memoria-Exilio-Holocausto, Liberalismo, socialismo) y sobre autores como Husserl, Sartre, Habermas, Stefan Zweig, Popper, Cervantes, Ganivet, Gracián, Menéndez Pelayo, Tierno Galván, Ortega, Fernando de los Ríos, Ayala, Zambrano, Pedro Cerezo, Semprún, Benjamin, etc. Es director del ciclo *España, Claves de Hoy* de la Fundación Cajamurcia.

ÁNGEL PRIOR OLMOS

Catedrático de Filosofía de la Universidad de Murcia, ha publicado artículos sobre Marx, Hegel, Lukács, Habermas, Ágnes Heller y Hannah Arendt, entre otros. Ha editado *Nuevos métodos en ciencias humanas* (Anthropos, 2002) y *Estado, hombre y gusto estético en la crisis de la Ilustración* (Biblioteca Valenciana, 2003) y es autor de libros como *Axiología de la Modernidad. Ensayos sobre Ágnes Heller* (Cátedra, 2002), *La libertad en el pensamiento de Marx* (Biblioteca Nueva, 2004) y *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt* (Biblioteca Nueva, 2009).

JUAN SAEZ CARRERAS

Es licenciado en Filosofía y Doctor en Ciencias de la Educación. Su Tesis de Licenciatura en Filosofía la realizó sobre Nietzsche, y la Tesis Doctoral en Pedagogía sobre E. Mounier. Es Catedrático Interino de Filosofía de la Educación y, actualmente, Catedrático de Pedagogía Social y Coordinador del Equipo de Investigación *Intervención Socioeducativa*. Es autor de *La profesionalización de los educadores sociales* (Dykinson, 2003), *Pedagogía Social. Pensar la educación Social como profesión* (Alianza, 2006, junto a García Molina), *Pedagogía Social y Educación Social* (Pearson, 2007), *Educación y aprendizaje de las personas mayores* (Dykinson, 2003),

Metáforas del educador (Nau Llibres, 2011) y de otros varios libros y artículos de fundamentación de las Ciencias Sociales y temáticas epistemológicas, políticas, pedagógicas y sociales. Es director de varios proyectos de investigación relacionados con la profesionalización de las profesiones y de los profesionales, las relaciones intergeneracionales, la relación entre literatura-cine-educación y sobre la educación de personas mayores.

DIEGO SEVILLA MERINO

Es licenciado en Pedagogía por la Universidad de Valencia (1982) y doctor en Pedagogía por la Universidad de Málaga (1985). Su docencia e investigación se han centrado fundamentalmente en la Política y Legislación Educativas. Ha dirigido proyectos de investigación sobre política educativa, especialmente relacionados con los factores de exclusión social dentro del sistema educativo, que han dado lugar a publicaciones en revistas nacionales y extranjeras así como libros y capítulos de libros. Es miembro de la Sociedad Española de Educación Comparada y de la Sociedad Española de Historia de la Educación.

Presentación

La tarea del pensar es pensar
J. Derrida

El libro que el motivado lector tiene en sus manos surge de la inquietud y del diálogo. De la inquietud de los coordinadores del mismo que, ante los problemas de nuestro presente, echamos de menos pensadores de altura que nos ayuden a interpretarlo; del desasosiego ante la cada vez mayor certidumbre de que son difíciles de identificar intelectuales comprometidos con las ambiguas, complejas e inciertas realidades de nuestro tiempo que nos inviten a pensar lo desvelado por quienes han decidido, ante todo, asumir esta cada vez más escasa como difícil tarea: el pensar exige un tiempo que nuestro tiempo no está dispuesto a dar. Del diálogo y del encuentro entre quienes, siendo profesores universitarios, tienen oportunidad de compartir desazones personales e institucionales y se plantean cómo contribuir a propiciar espacios que promuevan la poderosa actividad del pensamiento.

De estos encuentros emergió un día una pregunta relacionada con el desconocimiento de pensadores de nuestra u otras culturas, sea cual sea el campo de conocimiento en el que están o han estado instalados: ¿Siguen siendo actuales? ¿Por qué, salvo excepciones, permanecen ignorados por las jóvenes y no tan jóvenes generaciones actuales? ¿Tienen respuestas de ayer para problemas de hoy? Estas interrogaciones fueron trasladadas y asumidas por los diversos colaboradores que participan en el libro; las mismas interpelaciones que articulan sus diferentes capítulos, expresando el espíritu que lo atraviesa y dándole esa cierta unidad que el texto presenta: a todos los autores se les pidió que seleccionaran uno o dos problemas de nuestro tiempo que hubieran sido abordados en su momento por el pensador elegido.

No estaba en nuestro ánimo que en tales planteamientos se encontraran soluciones a los problemas formulados; este fin podría ser interpretado como estrategia desmedida, cuando no excesiva petulancia, que, sin falsa humildad, no poseemos. El objetivo es mucho menos ambicioso, ya que lo que buscábamos era darnos la ocasión de pensar el problema presente, y solo eso, desde el pasado que se lo planteó, lo que nos pareció a los coordinadores una discreta forma de actualizarlo, de poder "mirarlo " de otro modo.

Es preciso reconocer que en esta decisión tuvo mucho que ver aquella reflexión que Nietzsche, pensador provocador y profundo, se hizo al tratar de ubicarse como tal frente a las grandes figuras de la tradición: él se veía como un pensador problemático frente a los pensadores sistemáticos que representaban figuras como Platón o Hegel. Y es que un pensador problemático es el que, sobre todo, se dirige al problema como aquello que da a pensar, no como algo que haya que solucionar.

Estas páginas bucean, pues, en pensadores y problemas. Por razones técnicas y editoriales, las 400 páginas iniciales, resultado de los 12 pensadores que se abordan, han quedado divididas en dos mitades de, aproximadamente, 200 para cada uno de los dos libros que finalmente van a ver la luz pública. Como se habrá entendido, se ha considerado pertinente publicar dos libros de "pensadores" divididos y organizados por categorías tan convencionales como necesarias a las razones editoriales aludidas: filósofos y teóricos de las ciencias sociales. Este primero es el dedicado a filósofos y el que le seguirá, el segundo, recoge aquellos teóricos de las ciencias sociales (psicólogos, pedagogos, teóricos de la política...) seleccionados por los autores que firman las distintas colaboraciones.

Todos estos pensadores llevan a cabo la actividad trascendente del pensar desde sus respectivos campos de conocimiento. Meditar la obra de un pensador no es tanto hacerle decir lo que él ya ha dicho más o menos claramente a través de su propia escritura, cuanto reconstruir los problemas que él se planteó. No deseamos que la repetición erudita ni las recetas encapsuladas sean las que predominen en ellas, por mucho que estas tareas nos parezcan pertinentes en otros ámbitos, bajo otras funciones y distintas metas. Nuestra intención era que los colaboradores que asumen sus respectivos capítulos recrearan los problemas que fueron el objeto de atención y preocupación del pensador, con las contradicciones y complejidades asociadas a ellos, e incluso con las contradicciones que no pudieron superar, para analizarlos a la luz de nuevas lecturas e interpretaciones. Justamente aquellos problemas no resueltos y las contradicciones no superadas son las que suelen posibilitar que un pensamiento no cese de crecer después de haber sido generado y difundido en el tiempo y de que sea tan fecundo contemporáneamente por darnos la oportunidad de pensarlo continuamente.

Esperamos que los lectores deseosos de adentrarse en cada uno de los pensadores y autores de este primer libro que les ofrecemos, así como del segundo que le seguirá, encuentren las piedras preciosas de sus respectivos pensamientos y disfruten con la escritura de los profesores, docentes e investigadores que se han implicado en demostrarnos que las elecciones de sus maestros siguen vivificando nuestro presente. Aprovechamos para mostrarles nuestro agradecimiento a todos ellos por su gratificante compromiso en este apasionante proyecto.

Juan Sáez Carreras y Manuel Esteban Albert.
Universidad de Murcia.

1 John Locke (1632-1704). Aportaciones y limitaciones a la política y la educación desde el empirismo y el liberalismo

Diego Sevilla
Universidad de Granada

1. Introducción

Profesor, médico, consejero asesor de algunos miembros de la élite política, pensador, escritor de éxito… Quizás encontremos la descripción más precisa de Locke en una de las máximas del epitafio que él mismo redactó en términos absoluta y voluntariosamente modestos: "sólo buscó la verdad". Esa escueta confesión la completaríamos con las palabras con que se le recuerda en la catedral de Oxford: "Sé que hay una verdad opuesta a la mentira, que puede encontrarse si la gente quiere y tiene el valor para buscarla". Ambas frases sirven para subrayar la gran constante de su vida, una vocación intelectual a la que permanentemente trató de ser fiel. Podríamos decir que llevó a cabo esta tarea a lo largo de toda su vida y a través de distintas proyecciones profesionales, aunque siempre con la misma tenacidad y entrega y dando preeminencia al pensamiento, a la reflexión. Esa constante fue vivida desde la fe en la capacidad de la inteligencia cuando trabaja con premisas y métodos adecuados y por eso una de sus obras más importantes fue de carácter epistemológico. Él además supo proceder desde un sentido práctico que, como escribió en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (I, i, 6.), le evitó perderse en ambiciones estériles y le ayudó a centrarse en las cuestiones que tenían actualidad e importancia en la vida real de las personas: "Nuestra ocupación aquí no es conocer todas las cosas, sino aquellas que conciernen a nuestra conducta".

¿Por qué razón a un hombre que actúo como consejero de políticos de la máxima relevancia, que desempeñó puestos importantes en tareas de gobierno y fue perseguido y exiliado, que en una sociedad inmersa en revueltas violentas supo apostar por las tendencias que terminarían triunfando y sería reclamado para desempeñar puestos prominentes, que acumularía una respetable fortuna personal lo situamos entre las personas a las que consideramos filósofos? Ciertamente, algunos quehaceres y etapas de su vida no coinciden con lo que para nosotros es la imagen de un filósofo y, quizás dadas las características de esa imagen, sean pocas las personas a las que califiquemos así. Ahora bien, en una época como la suya, se necesitaba imperiosamente una nueva fundamentación del conocimiento, otras bases con las que justificar el ejercicio del poder y con las que organizar la convivencia y dirimir los problemas que de ella derivan; unas ideas diferentes sobre las que sustentar una cultura nacida en el siglo anterior y todavía no plenamente consolidada. Y esta fue la tarea que señalaríamos como la columna vertebral de la vida y la obra de John Locke ¿Es esta tarea propia de la filosofía?

Diríamos que sí. Consideramos que es propio de la filosofía ir más allá de lo dado, combatir los prejuicios, esforzarse por conocer bien, articular propuestas para cambiar el mundo, afrontar los problemas de una sociedad y ofrecer ideas para su superación. A todo ello dedicó Locke lo mejor de sus fuerzas. Por eso ponemos a nuestro autor dentro de la lista de los grandes filósofos. Y nos reafirmaremos en ello si lo contemplamos dentro de la época histórica en que vivió. Añadamos que lo supo hacer con muy buen sentido, desarrollando pensamientos con los que gran parte de su sociedad quería identificarse, expresándose con precisión y sencillez y a través de procesos rigurosamente lógicos que a la vez resultaban comprensibles para una persona de su época medianamente cultivada. Por ello no extraña que lograse tan gran aceptación y reconocimiento. Como suele ocurrir con las grandes personalidades, también con Locke se produce un movimiento dialógico entre su contexto y él mismo. Y esa es la razón que nos lleva a referirnos, en primer lugar, al contexto de cultura e ideas en el que vivió. En la historia de la cultura resulta problemático establecer límites, señalar fechas diferenciadoras, pues se termina rompiendo lo mucho que tiene de continuidad y evolución. Con todo, parece coherente integrar a Locke dentro del proceso que se inicia en Europa desde el Humanismo renacentista y que finaliza con la ilustración del XVIII. Dentro de ese proceso, podríamos considerarlo como uno de los eslabones centrales fundamentales.

2. Contexto político y social: el siglo XVII inglés

Está claro que, por su vida y sus publicaciones situadas en la segunda mitad del siglo XVII, no le corresponde ubicarse ni en el principio, ni en el máximo apogeo, ni en el final de la modernidad. Locke recibió claras influencias de Montaigne, Descartes, Gassendi y Hobbes; a su vez las ejerció sobre Hume, Bentham, Montesquieu, Voltaire, los enciclopedistas, Kant, Rousseau y el liberalismo político. Como otros hicieron antes que él, debió oponerse al escolasticismo medieval, todavía muy presente en los centros de estudio de su época, y otorgar a la razón la función de guía y criterio de su trabajo intelectual; en esta tarea siguió los pasos de Descartes. Su labor también se dirigió a la superación del pasado en todo lo que éste tenía de oscurantismo, superstición, ignorancia, irracionalidad… Centró su atención en el hombre y su mirada buscó explicar los fenómenos y sucesos a partir de la realidad y no de ideas transmitidas por tradiciones religiosas. La ciencia moderna le sirvió como modelo de actuación en la investigación y de hecho resultó fundamental su relación con Robert Boyle, considerado el primer químico moderno, que le llevó a ser miembro de la Royal Society de Londres, la Real Sociedad para la Mejora del Conocimiento de los Recursos Naturales, y participar en las reuniones donde coincidiría con Isaac Newton y recibiría su influencia. Plenamente moderno en este sentido, en su pensamiento la razón no se reduce a razón instrumental sino que incluye una dimensión práctico-moral sustentada en el plano intersubjetivo y con una pretensión autorreflexiva.

En el campo de la pedagogía, sin duda se aprovechó de la lectura de Montaigne y del conocimiento de la obra de Comenio, con los que coincide plenamente en conceder la primacía a la formación por encima de la erudición, en la importancia de fijarse en el niño y conocerlo, en la motivación positiva en lugar del rigor y del castigo y en el uso de la observación directa y de la enseñanza a través de las cosas como métodos fundamentales. Destaquemos también la gran importancia que le concedió a la educación moral; para él, el fin de la educación era la formación del hombre honesto.

Si interesante e importante es el contexto cultural que influyó en Locke y sobre el que, a su vez, influyeron sus obras, no lo es menos, y en este doble sentido, el contexto social y político. Durante el siglo XVII en Inglaterra, incluso aún con más intensidad que en la Europa continental, continuaron las convulsiones que habían caracterizado el siglo XVI. Señalemos que esas convulsiones, que adoptaron la forma de guerras, persecuciones y matanzas, se presentaban como religiosas, aunque en ellas intervinieran de forma determinante motivos políticos, económicos y de preeminencia o equilibrio entre las distintas naciones que iban configurando Europa en el continente y el Reino Unido en las Islas Británicas.

En el continente, la Guerra de los Treinta Años, con su ingente secuela de muerte y miseria especialmente en la Europa central, terminaría en 1648 con la Paz de Westfalia. Sus edictos contribuyeron a establecer las naciones-estado soberanas y el absolutismo de sus monarcas o autoridades. Especialmente Francia, el país que saldría como la nueva potencia hegemónica continental, hizo de la monarquía absoluta el modelo de organización política, con la figura del rey Luis XIV, el Rey Sol, como prototipo de ejercicio de poder.

Las guerras y revueltas en Inglaterra tuvieron todavía una mayor intensidad, si bien terminaron resolviéndose y convirtiendo a Inglaterra, con la integración de Irlanda, Escocia y Gales, en una gran nación, en la primera potencia marítima, con la mejor disposición para forjar un gran imperio. Habría que añadir que su organización política se encaminó hacia la modernidad y adoptó formas avanzadas de control del poder real y religioso. En este campo precedió en más de un siglo a los estados continentales. Hay que señalar, además, que en este logro no fue pequeña la aportación intelectual de Locke.

Para entender este proceso, habría que decir que la fe en la capacidad de la mente humana para comprender y explicar el mundo, así como para actuar sobre él, había permitido fortalecer la confianza en la persona, oponerse al autoritarismo eclesiástico y, paulatinamente, dar lugar a la libertad de pensamiento. Las matemáticas posibilitaban comprobar el valor de la razón utilizada con rigor y, en la física y las ciencias de la naturaleza, la experimentación mostraba cómo avanzar en su conocimiento y aprovechamiento.

Es comprensible que dicha actitud no quedase encerrada en estos campos. De una parte, no estaban tan lejanos los tiempos en los que la teología, controlada por las autoridades religiosas, tutelaba todos los demás conocimientos. Por lo tanto, reclamar

autonomía para unos conocimientos implicaba exigirla también para los demás. De otra, la formación intelectual que se impartía abarcaba todos los campos, por lo que se hacía muy difícil no trasvasar planteamientos de unos a otros. Personalidades religiosas independientes daban lugar a nuevas interpretaciones religiosas y, posteriormente, a iglesias; y los poderes políticos locales se apoyaban en ellas para lograr un mayor afianzamiento. En nuestro caso, se añadía a ello el deseo de Inglaterra de dominar las zonas geográficamente limítrofes pero con características propias muy definidas (Gales, Escocia e Irlanda) y el protagonismo de un nuevo grupo social, ni noble ni plebeyo, formado por pequeños propietarios y comerciantes, potenciados por su habilidad y trabajo, cada vez con mayor dinamismo, pujanza económica y afán de intervenir en los asuntos públicos que tanto les concernían, es decir, en la política.

Por lo tanto, resulta evidente que una de las notas destacadas del contexto político y social que envolvió a Locke y con el que interactuó era sin duda la complejidad. En la problemática religiosa, se añadía, a las divisiones en materia de fe planteamientos localistas, disputas dinásticas y posicionamientos a favor o en contra del poder absoluto de los monarcas. Con diferentes predominios según los territorios, había anglicanos, católicos, calvinistas, puritanos, baptistas, episcopalianos, metodistas, presbiterianos, cuáqueros, unitarios… Las diferencias religiosas incrementaban las posibilidades de disputas políticas. Por otra parte, los monarcas pretendían inicialmente continuar gobernando de forma absoluta, lo que les llevó a chocar con el parlamento, a una guerra civil e incluso al cadalso. Pero quizás lo más llamativo fue el protagonismo que pudieron jugar los grupos políticos que se iban configurando. De hecho, existió una república, un gobierno personal autoritario en la figura de Cromwell apoyado por un ejército y, ante el peligro de un monarca favorable a los católicos, un cambio de dinastía promovido por los miembros de los dos grupos parlamentarios antagónicos, los *tories* y los *whigs.*

Faltaría añadir a este contexto el dinamismo social y económico. De pasada, ya nos hemos referido a la creación de la *Royal Society of London for Improving Natural Knowledge,* que inició sus reuniones semanales en 1645. En ellas se exponían y discutían opiniones y experimentos de carácter científico, quedando formalmente prohibido abordar cuestiones de actualidad, de política o de religión para no apartarse de la finalidad de la Sociedad. Pasarían diecisiete años antes de que esta iniciativa de un grupo de estudiosos de gran prestigio recibiera un respaldo oficial por medio de una cédula real. En otro orden de cosas pero también manifestando el empuje de la *sociedad civil*, habría que destacar la obtención de la *Carta Real* por la Compañía Británica de las Indias Orientales. Había sido fundada por un grupo de empresas e influyentes hombres de negocios para ejercer en exclusiva el comercio con las Indias orientales. No hay duda, por lo tanto, de que la sociedad británica, a pesar de todas sus divisiones, poseía un gran dinamismo.

Habría que finalizar esta breve reseña del contexto social y político de Locke, en gran parte coincidente con el siglo XVII, destacando que el desenlace de décadas de sangrientos enfrentamientos fue la consolidación de un país más fuerte y próspero, la

apuesta por la tolerancia hacia la diversidad y el pluralismo, y el arraigo de una incipiente monarquía parlamentaria basada en el control del poder político, su contrapeso institucional y la exigencia de su limitación.

3. Su obra intelectual

Si buscamos destacar los temas fundamentales tratados por Locke, veremos que su obra escrita no es demasiado extensa pero sí de una gran importancia e influencia. Para comprenderlos, hemos de recurrir a la transcendencia de los temas y a la forma completa, profunda, sólidamente argumentada de abordarlos, que compensó sobradamente la ausencia de originalidad en algunos casos. Incluso habría que añadir que, en las obras con temática de interés más general, buscó utilizar un lenguaje claro, directo, asequible para personas con un mínimo de cultura. Subrayemos también que sus obras fueron muy pensadas pues, en este sentido, prefirió reflexionar una y otra vez sobre ellas antes de publicarlas. La mayor parte de ellas vieron la luz al término de su exilio en Holanda (1683-1688), donde pudo dedicarse casi exclusivamente a su estudio, cuando ya se encontraba más cerca de los sesenta que de los cincuenta. Señalemos finalmente que, por prudencia, prefirió esperar para publicar la mayoría de sus obras a la entronización de Guillermo de Orange (1689) y que incluso entonces aparecieron inicialmente como anónimas.

En 1689 entregó a la imprenta la que era para él su obra de mayor densidad filosófica, el *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Salió de la imprenta en 1690 y pronto vería una segunda y una tercera edición. A su vez, a pesar de que en 1677 ya tenía escrito *An Essay Concerning Toleration*, hasta 1689 no publicó en latín, de forma anónima, su *Epistola de Tolerantia.* Aparecería en inglés al año siguiente y posteriormente se añadirían otras dos cartas sobre el mismo tema. Igualmente en estas fechas, se publican sus *Tratados sobre el gobierno civil*, si bien antes de su exilio en Holanda ya estaban terminados y también primeramente aparecieron como anónimas. Tres años después, publicaría un tratado sobre la educación, modestamente titulado *Pensamientos sobre educación* (1693).

4. El conocer humano

En el *Ensayo sobre el entendimiento humano,* el tema central es el del conocimiento, de su fundamentación, validez y metodología. Con esta obra se suma Locke a lo que era un esfuerzo común en los pensadores modernos (Descartes, Malebranche, Leibniz, Berkeley, Hume, Kant…): precisar qué es conocer y cómo garantizar la validez del proceso.

Desde una ruptura radical con respecto a los planteamientos escolásticos, quiso explicar en qué consistía el conocimiento humano y encontrar, de forma similar a como lo hacían los *modernos* científicos, un método que garantizase la validez de los resultados, a fin de lograr un saber seguro y cierto. Locke aprovechó las aportaciones de Descartes y, aun admitiendo que en él había un cierto racionalismo, se apartó de la metodología deductiva racionalista y optó por la inducción. Locke rechaza por completo el innatismo de las ideas, parte de las percepciones sensibles y afirma que es desde ellas como el entendimiento humano lleva a cabo el conocimiento. Su teoría le permite además justificar la superioridad humana, pues es el entendimiento el que coloca a las personas por encima del resto de las cosas y animales. Su empirismo ha de ser calificado como *moderado,* pues admitió el conocimiento del alma y de Dios al margen de la experiencia. Con todo, no hay duda de que su labor facilitó el empirismo radical al que llegaría Hume, así como el criticismo de Kant.

Si la obra de Locke sobre el conocimiento fue fundamental en su momento y no deja de ser capital en la historia de la Filosofía, sus trabajos de mayor transcendencia están en el campo de la moral y de la teoría política.

Casualmente, en 1666 conoció a Lord Ashley, posteriormente Conde de Shaftesbury, uno de los hombres más ricos e influyentes de Inglaterra. Pasó a su servicio, fueron amigos y se estableció entre ellos una influencia recíproca en el campo de la reflexión política. A través de él, Locke se implicaría en la vida política del turbulento siglo XVII inglés. Dos graves problemas sobresalían en la política inglesa: las tensiones entre los fieles de las diferentes iglesias, que se mezclaban con luchas por el poder y desembocaban en crueles revueltas, y la organización política de la sociedad. En la resolución de ambas fue capital la aportación de Locke, que, con su pensamiento, favoreció la aparición del liberalismo político.

5. Su propuesta ante el problema religioso-político: la tolerancia

El problema de las cruentas tensiones religiosas procedía de los comienzos del siglo XVI pues, con el uso de la propia razón como guía y autoridad y las diferentes interpretaciones subsiguientes de la Biblia, surgieron diversas iglesias. Después de siglos de unidad religiosa y de legitimación del poder de los soberanos por el poder religioso, parecía necesario para el mantenimiento de la autoridad civil que todos sus súbditos profesasen unas mismas creencias pues se pensaba que las diferencias religiosas supondrían la no aceptación de las autoridades y normas. Al finalizar la Guerra de los Treinta Años, en el continente se consideró que la solución estaba en la tolerancia entre estados y la intolerancia dentro de cada estado. Así, tras la Paz de Westfalia (1648), las diferencias religiosas entre estados no serían motivo de guerra, pero cada gobernante impondría su religión a sus súbditos.

Locke había visto cómo los cambios respecto a la religión de un monarca o de sus sucesores daban lugar a revueltas y persecuciones. Por eso consideró que la única solución estaba en la tolerancia. Venía escribiendo y pensando sobre el tema desde 1659 y sin duda sus ideas maduraron en contacto con Lord Shaftesbury, quien tenía, en relación con este problema, un interés pragmático y una visión política. Como ya se ha dicho, en 1677 redactó un escrito sobre el tema y continuó reflexionando durante su exilio en Holanda, donde escribió su *Epistola de Tolerantia,* que sería publicada en latín a su vuelta a Inglaterra en 1689 y al año siguiente en inglés. Inmediatamente alcanzó una gran difusión siendo traducida a varias lenguas europeas.

Uno de los aciertos de Locke es su planteamiento político, donde resulta más fácil argumentar la racionalidad de una postura sin entrar en discusiones dogmáticas. Para ello, en primer lugar, parte de la concepción de los poderes civil y religioso como independientes, de forma que ninguno de los dos debe abordar asuntos que sean competencia del otro. En segundo lugar, para Locke hay una cierta superioridad del poder civil en la vida social, pues la religión pertenece a la esfera personal y, por lo tanto, al terreno libre y privado de las personas. Y, en tercer lugar, destaca las ventajas políticas de la tolerancia para el gobernante puesto que la pretensión del poder civil de mandar en cuestiones tan importantes y personales como las religiosas no puede menos que provocar malestar y hasta rebeliones, mientras que la tolerancia proporciona un ambiente de respeto y paz.

Siguiendo este planteamiento, recuerda a sus contemporáneos lo que ya sabían por experiencia: la represión refuerza las creencias religiosas en lugar de debilitarlas. Además, resulta incluso perjudicial para quienes la ejercen pues se convierten en dogmáticos y hasta fanáticos. Por otro lado, la función del poder civil no es imponer creencias, sino la seguridad y el bienestar de las personas. Consecuentemente, por prudencia, lo mejor que puede hacer el poder político es no intervenir en el terreno religioso y centrarse en la convivencia de la población.

Sin embargo, Locke apoya la intolerancia frente a los católicos y los ateos. En ambos casos lo justifica no en motivos religiosos sino de pragmatismo político. Los católicos son súbditos de otra autoridad, el papa, por lo que podrían obedecer a este en lugar de a su legítima autoridad política; a ello se añade su intolerancia frente a las demás iglesias y no debe haber tolerancia con los intolerantes. Por otro lado, los ateos, al negar la existencia de Dios, socavan el fundamento de las promesas y juramentos humanos.

Lo más destacable, por lo tanto, del planteamiento lockeano es: el valor de la tolerancia como instrumento para afrontar la pluralidad religiosa de forma que nadie se sienta ofendido ni perjudicado; su convicción de que la represión no convierte a nadie a una fe sino que genera terror, odio e hipocresía, y la limitación de las funciones del poder civil a la seguridad y el bienestar de las personas en lugar de inmiscuirse en sus creencias.

Locke dio impulso y argumentos a la pacificación religiosa y a la libertad de creencias, aunque con ciertos límites como ya se ha indicado. Su posición se basó más

en criterios de oportunidad política que de carácter ético, y no llegó a un pleno reconocimiento de la libertad de conciencia. Habrá que esperar a los ilustrados para que se den avances en este sentido. Para Hume, Kant, Rousseau, Stuart Mill… no es suficiente buscar la tolerancia como un mal menor, sino como una exigencia moral y política de respeto a la autonomía de cada persona.

6. Pensamiento político de Locke

Por coherencia con sus propios planteamientos, por su deseo de dotar a su trabajo intelectual de una dimensión práctica y por compromiso con la realidad cotidiana de su país, era lógico que Locke reflexionase y escribiese en relación con los graves problemas políticos que tenía planteados Inglaterra en su época. A todo ello se añadía que no era un filósofo que viviese recluido en el mundo académico-intelectual. Su amistad y sus servicios al Conde de Shaftesbury le llevaron a desempeñar puestos políticos y a relacionarse con los *whigs,* cuando no a identificarse con sus planteamientos. Por eso se ha llegado a considerar algunas de sus obras como argumentarios que daban respuesta y fundamento a los temas que subyacían en el debate político. En este sentido cabría hablar de su *Carta sobre la tolerancia* y sus *Dos tratados sobre el gobierno civil*.

En esta última obra aborda el tema del gobierno de una sociedad y para ello examina, entre otras cuestiones, el origen de la sociedad y el paso de la situación natural a la política. Al hacerlo deja en claro la prelación y preeminencia de los derechos de la persona sobre el poder y destaca entre esos derechos el de la propiedad privada, la función y los límites del poder, su división, su aceptación e incluso la posibilidad de su rechazo.

El punto de partida de la reflexión política de Locke fue la crítica al absolutismo y a ella dedicó su *Primer tratado sobre el gobierno civil. En* esta obra rebatía las tesis de Filmer, que en su publicación *Patriarcha* defendía el origen divino del poder de los reyes y, por lo tanto, su carácter absoluto. Pero, una vez rebatido el absolutismo monárquico, Locke debía presentar su propia teoría política y es lo que hizo en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil.* Para ello aprovechó la estructura intelectual que Hobbes había desarrollado en su *Leviathan*, si bien lo hizo desde supuestos diferentes y con una finalidad política opuesta. Así, mientras la teoría de Hobbes supone la justificación del poder absoluto, Locke, por el contrario, pretende fundamentar la monarquía parlamentaria. Hobbes piensa que el hombre, en el estado de naturaleza previo a la sociedad, vive en una situación de *guerra de todos contra todos* y por eso, en una situación en riesgo constante, acepta someterse a una autoridad absoluta a cambio de seguridad; para Locke, en cambio, se trata de un estado de paz, benevolencia y ayuda mutua donde se respetan los derechos naturales, que son la vida, la salud, la libertad y la propiedad. El paso a formar parte de una sociedad se da para garantizar mejor la conservación de estos derechos naturales, especialmente, el de las propiedades. Con esta

finalidad, los hombres se constituyen en sociedad política y establecen un gobierno. La sociedad civil es, por tanto, una república de propietarios libres que renuncian a sus poderes en beneficio de un poder político que asegura el respeto de las libertades y la propiedad. La libertad queda recortada, pero solo en lo absolutamente necesario pues, para Locke, ciertas dimensiones de libertad son irrenunciables y no pueden ser cedidas. Por tanto, no puede el ser humano ponerse a sí mismo a merced de un poder absoluto y arbitrario como el del Leviatán de Hobbes. El origen del Estado se encontraría así en una cesión del poder necesario para constituir una sociedad política, pero esa cesión ha de ser libre y expresamente consentida.

A las legitimidades del origen y del ejercicio del poder, añade una nueva: la legitimidad de la forma de gobierno. En este sentido, rechaza por ilegítima la monarquía absoluta, ya que el monarca no tiene como misión garantizar los derechos de sus súbditos y, aún más, en ella estos no tienen ninguna posibilidad jurídica de recurrir contra las decisiones y las leyes decretadas por el gobernante. La monarquía absoluta es, para Locke, incompatible con la sociedad civil y no puede considerarse siquiera una forma de poder civil. Por último, para asegurar la imparcialidad y limitación del poder del Estado, se establece la división de poderes: un poder legislativo, que estará en mano de diversas personas que se unen para hacer las leyes, pero que, una vez hechas estas, vuelven a ser ciudadanos normales y dejan la aplicación de las mismas a un poder ejecutivo, el gobierno, que también tendrá el poder *federativo* que se encargará de las relaciones con el exterior.

Dada la fuerza que suele lograr el poder ejecutivo, Locke se plantea el *derecho de resistencia.* Cuando la comunidad entrega el poder al gobernante, queda sin él, pero los gobernantes han de responder de sus acciones ante la comunidad. Si sus acciones no cumplen los fines para los que se les otorgó el poder, el pueblo tiene derecho a retirarles su confianza y a retomar la soberanía. Se trataría, más que de un derecho de rebelión, de un *derecho de resistencia* contra el incumplimiento por parte de los gobernantes de los fines y límites del ejercicio del poder.

No se puede negar a Locke el mérito de fundar el pensamiento político liberal. Clara y directamente promovió con sus obras el reconocimiento prioritario de los derechos del individuo frente al Estado; el control, la limitación y la separación de poderes; el derecho de resistencia cuando el poder se extralimita o actúa en contra de los fines para el que fue promovido, y hasta, aunque con claras limitaciones, la libertad religiosa. Sin embargo, su merecida admiración no debe hacernos olvidar su carácter escasamente democrático. La organización política que defendía sólo era democrática para una reducida minoría de propietarios, entre los cuales se encontraba él mismo. Si afirmaba que en el estado de naturaleza todos los hombres eran iguales, en su sociedad, en la que propugnaba en sus obras, aquellos que no tenían propiedades se hallaban en una profunda desigualdad. Los simples trabajadores carecían de todo derecho político y la dureza de trato que justificaba con pobres y mendigos no guarda ninguna relación con esa idílica igualdad de la que hablaba en el estado de naturaleza. En definitiva, Locke abogaba por una democracia

burguesa, donde la nueva clase que estaba surgiendo quería alcanzar el poder por consenso con el grupo aún más minoritario que lo tenía desde antiguo, la aristocracia, pero sin tener en cuenta a la inmensa mayoría de la población que eran los trabajadores. Una vez que la burguesía se incorporase al poder, no solo ya no se reclamaría para todos la libertad y la igualdad, sino que se buscaría más bien lo contrario.

7. UNA EDUCACIÓN ACORDE CON UNA CONCEPCIÓN DE LA PERSONA Y DE LA SOCIEDAD

Prácticamente durante toda su vida Locke estuvo en relación, más o menos directa, con la educación. Por eso no es de extrañar que personas importantes solicitasen su orientación para educar a sus hijos. Locke confesó que en diversos momentos escribió dando esos solicitados consejos y que a partir de ellos escribió lo que es todo un tratado, *Pensamientos sobre educación,* que apareció en 1693. La denominación de *tratado* se ajusta a esta obra en la medida en que se ofrece un desarrollo completo, que abarca todos los aspectos, contenidos y modos a tener en cuenta en la educación; por el contrario, si la palabra *tratado* nos hace pensar que estamos ante una obra de carácter especulativo, abstracto o filosófico, comprenderemos que el autor huyese de ella pues quería darle un carácter práctico y una forma asequible. De ahí que eligiese ese modesto título: *Some Thoughts Concerning Education.*

No cabía esperar de una persona como Locke una obra al margen del resto de su pensamiento y de los objetivos que marcaron su vida. Todo lo contrario. Es, en primer lugar, una traslación de su *Ensayo sobre el entendimiento humano* al quehacer educativo. El rechazo de las ideas innatas, la importancia de las sensaciones, el papel de la experiencia marcan la finalidad y las formas de la educación. Pero, en segundo lugar, nos presenta su apuesta política por el nuevo grupo social que, con su dinamismo, su eficacia y su carácter innovador, estaba llamado a ejercer cada vez una mayor influencia en la sociedad. Por eso, cuando escribe, no piensa ni en el príncipe, como hacen no pocos autores renacentistas, ni en la generalidad de la población. Está pensando en la formación de una nueva élite, los hijos varones de pequeños propietarios, de la *gentry,* que deberán estar capacitados para sus funciones y adoptar las formas que les reporten la distinción con la que manifestar su estatus social. Se trata de formar al *gentleman*.

Una vez más, sin ser excesivamente original, supo estructurar una obra en la que propugnaba formas y finalidades que eran extraordinariamente novedosas en relación con la educación que habitualmente se impartía en su época. Como médico que era, empezó destacando el valor de lo corporal o, si lo preferimos, de la armonía entre cuerpo y espíritu: “Un espíritu sano en un cuerpo sano, es una descripción, breve pero completa, de una situación feliz en este mundo”. Sin embargo, no se puede dejar de subrayar que comenzaba con un planteamiento secular, naturalista, en relación con la educación. Y que lo hacía desde una óptica hedonista y, por lo mismo, llena de buen sentido y eficaz

porque, ¿qué meta resulta más atractiva para unos padres que buscar una situación feliz para sus hijos? Y si se trata de una situación feliz, no de la felicidad en abstracto, no hay que perseguir lo artificial, lo contrario a lo natural. Por eso, a partir de este objetivo, comprenderemos que dedicase las primeras páginas a insistir en la importancia de la salud, del ejercicio corporal, del alimento, del sueño, del entretenimiento… Es decir, trató desde el principio la educación física, cuyo principal objeto es el endurecimiento del cuerpo, condición primordial para la salud; predicó el retorno a la naturaleza y condenó todos los otros convencionalismos de su tiempo, todas las necesidades ficticias y los refinamientos de la molicie.

No es de extrañar tampoco que un empirista moderado plantease la necesidad de comprender la infancia, de estudiar al niño concreto que se quiere formar. Locke, que ni se casó ni tuvo hijos, nos sorprende con precisas y atinadas observaciones sobre los niños. Los veía como personas en las que los padres debían desarrollar gradualmente su racionalidad. Concretamente, les instaba a pasar tiempo con sus hijos, a adaptar la educación al carácter y la idiosincrasia propia de cada niño. Su conocimiento de la infancia le hacía valorar la importancia del juego en ella y por lo mismo insistía en la utilización del juego para el aprendizaje, por supuesto mucho antes que el recurso a la fría memorización o al castigo.

Después de insistir en el desarrollo corporal, Locke llamaba la atención sobre la importancia de la virtud. Desde su más tierna infancia, el educando será impulsado a amar a Dios y a su vecino, a conocerse –pues solo conociéndose llegará a conocer a los otros– y a mostrarse tolerante con todo y en todas las circunstancias imaginables. Tendrá siempre ante sus ojos el buen ejemplo. Estará bien preparado. Pero, aunque al principio se le pida una obediencia absoluta, cuanto antes será tratado como una persona y, consecuentemente, las órdenes que no permiten ninguna objeción serán sustituidas por el consejo, la discusión, el razonamiento: “Los niños son capaces de entender razonamientos desde el momento en el que entienden el lenguaje maternal y gustan ser tratados como personas razonables antes de lo que imaginamos.”

Locke era muy consciente de que la formación era lo que daba valor a una persona. Si el niño es una página en blanco en la que nada está escrito, es fundamental lo que se escriba, lo que quedará impreso en ella. “Puedo asegurar que de cien personas noventa son lo que son, buenas o malas, útiles o inútiles a la sociedad, debido a la educación que han recibido. Es de ahí de donde viene la gran diferencia entre los hombres”. Y la educación no puede tener otro objetivo que “mantener recto el espíritu para que siempre esté dispuesto a no consentir nada que no esté conforme con la dignidad y excelencia de una criatura racional”. Por lo tanto, hay que ir progresivamente consiguiendo que el niño sea capaz de “rehusarse”, de renunciar a los propios deseos si son contrarios a la razón; de obedecer a su preceptor pues si no es capaz de obedecer a otro tampoco podrá obedecer a su conciencia. Curiosamente, también la motivación para ser virtuoso la coloca en el pragmatismo y el hedonismo: “Pongo la virtud como la primera y la más necesaria de las cualidades que corresponden a un hombre o a un caballero; porque es

absolutamente indispensable para asegurarle la estimación y el afecto de los demás hombres […] Sin ella, no creo que pueda ser dichoso ni en este mundo ni en el otro". Lo mismo ocurre a la hora de recomendar no recurrir a los castigos corporales pues "la fusta es instrumento servil que convierte en servil el carácter". Por lo tanto, esta figura virtuosa está imbuida y exigida por la posición y la función social que está llamado el gentleman a tener.

A la hora de elegir a la persona que se encargará de formar a un niño, vuelve a destacar la preeminencia de la virtud sobre los conocimientos. En ese sentido, insiste en que el preceptor ha de ser una persona "a los ojos de la cual el latín y las lenguas no sean más que la parte más pequeña de la educación, una persona que sabiendo que la virtud y el equilibrio del carácter son cosa preferible a toda clase de ciencia […], se consagre, sobre todo, a formar el espíritu de sus alumnos, a inculcarles buenas disposiciones".

Cuando se trate de organizar un plan de estudios, aconseja buscar siempre lo que tendrá una utilidad práctica en la vida del discípulo. Una vez aprendidas la lectura y la escritura, se le ejercitará en el conocimiento de su lengua materna y a continuación del francés, una lengua viva que deberá aprender hablándola. Seguirá el aprendizaje del latín, que en la medida de lo posible también lo aprenderá hablándolo. Con todo, advierte que el estudio del latín y del griego es solo para los sabios: para toda persona distinguida, las ciencias de la naturaleza y las sociales han de ocupar el lugar de las humanidades clásicas.

Este programa intelectual debe completarse con ejercicios físicos y estéticos, e incluye de forma destacada el baile. Pero es necesario velar para que el alumno no tome excesivo gusto por los ejercicios, que solo son pasatiempos necesarios en una persona bien equilibrada. Lo que es importante para una persona distinguida es aprender un oficio: "se trata de un oficio manual, incluso sería partidario de que se aprenda dos o tres, pero uno especialmente".

Como punto culminante de este sistema de educación, llega el viaje al extranjero, a poder ser varios viajes entre los seis y los dieciséis años. Durante ellos, el alumno estará acompañado por un preceptor experimentado que le ayudará no solamente a perfeccionar su conocimiento de lenguas extranjeras sino también a volverse "más sabio y prudente conversando con hombres y pueblos que no tienen ni el mismo temperamento ni las mismas costumbres".

Sin duda las ideas y consejos de Locke, que tuvieron tan gran aceptación en su momento, han quedado algo desfasados, especialmente en sus aspectos concretos. Sin embargo, algunas de sus orientaciones siguen teniendo validez. Entre ellas podemos destacar la atención personalizada a cada niño, la importancia del papel de los padres y de su dedicación personal a sus hijos: "la mente de cada hombre tiene alguna peculiaridad, así como su cara, que lo distingue de todos los demás; por eso mismo no hay dos niños que puedan ser tratados exactamente de la misma forma". Del mismo modo, siguen siendo importantes sus llamadas de atención sobre el valor de la educación

corporal, el esfuerzo por lograr un cierto autocontrol o la capacidad para diferir la gratificación.

Por el contrario, nos causa extrañeza que una mente tan coherente en sus propuestas para superar los problemas de su época fuera incapaz de mantener esa misma coherencia cuando se trataba de ideas que entraban en conflicto con los intereses de los grupos con los que se identificaba, y lo hiciera sin percibir su gran incoherencia en este terreno. Así, a pesar de hablar de la igualdad de todos los hombres en el estado de naturaleza, se manifiesta de forma absolutamente despectiva con quienes no pertenecen a las élites de la sociedad: "No vale la pena educar a quien no ha de ser gobernador de su propia vida".

En relación con su obra educativa, es evidente que Locke aprovechó su lectura de Montaigne y que aprobaba en general las ideas de Comenio, sin que esta influencia le acercase a las posturas que este mantenía respecto a la promoción de una educación accesible para todos. También es sabida su influencia en Rousseau. En cuanto a Inglaterra, es manifiesta la gran aceptación entre la nobleza y la burguesa que tuvieron sus ideas, marcadamente novedosas en relación con la educación formal que imperaba en los centros de estudio de su época.

8. Temas lockeanos presentes en el debate intelectual de hoy

Algunas de las ideas de Locke se mantienen vivas en los temas que están en las discusiones de los intelectuales actuales. Nos referiríamos en primer lugar a la *teoría contractualista,* en la que se considera que la sociedad surge a partir de un contrato que se establece entre los hombres y que sostiene la primacía del individuo frente a la sociedad. En la actualidad, podríamos relacionarla con escritos de John Rawls, Robert Nozick o incluso Jürgen Habermas, especialmente en relación a la función del Estado.

Se trata del problema de armonizar libertad, igualdad y poder político. La sociedad es resultado de un pacto, pero este pacto no implica que el individuo ceda el poder, sino que el poder, la soberanía está en el pueblo. Esta soberanía se expresa en la "voluntad general", que es el acuerdo de todos y cada uno con la comunidad. El contrato que se asume es entre el individuo y la totalidad de la comunidad. Por eso, obedecer al soberano significa que el individuo está obedeciéndose a sí mismo y permanece absolutamente libre.

En la actualidad, el debate contractualista lo protagonizan fundamentalmente dos pensadores que sintetizan los ideales ilustrados con las demandas y la problemática que han sido heredadas del marxismo: Jürgen Habermas y John Rawls. De alguna manera, estos autores intentan sintetizar las demandas de un "Estado de Bienestar", que atienda a las críticas del marxismo y de la socialdemocracia del siglo XX, con un sistema democrático de carácter liberal burgués, y llevar a la reflexión filosófica los ideales de la Ilustración de Libertad, Igualdad y Solidaridad a través de la expansión de los derechos humanos.

En el panorama actual también nos encontramos con defensas radicales del liberalismo político que inició con sus planteamientos Locke, especialmente en la importancia que concedía al derecho a la propiedad. Destacaría la obra de Robert Nozick, que, en contraposición a la postura que defiende Rawls y con un ataque frontal al Estado de Bienestar, defiende que una sociedad justa no debe permitir que se arrebate al individuo aquello sobre lo que tiene legítima propiedad. Entiende que el Estado no debe redistribuir bienes, porque entonces atenta contra los derechos de propiedad legítimamente adquiridos. Sostiene que se puede apelar a la generosidad del rico, pero que no es justo establecer un impuesto para socorrer al pobre. Propugna un Estado mínimo, que se ocupe únicamente de la seguridad de los ciudadanos, de garantizar sus derechos civiles y de proteger las libertades fundamentales.

Otra idea que sigue viva en los debates actuales es la de *tolerancia*. En la actualidad se considera que la tolerancia democrática implica un compromiso con el cuidado del mundo que exige combinar prudentemente principios y consecuencias. Se trata de una perspectiva capaz de combinar nuestras aspiraciones e ideales con una mirada al mundo tal y como es y a nuestras capacidades para actuar en él.

Esta perspectiva en ocasiones nos enfrentará a dilemas y escisiones en nuestra forma de vida que nos obligarán a dejar de lado la pretensión de alcanzar soluciones perfectas y sustituirlas por soluciones imperfectas, guiadas a menudo por una política del mal menor. Por eso, la tolerancia democrática no sería sino un intento de combinar ciertos ámbitos que se encuentran en tensión ineludible. Así, por un lado, la tolerancia democrática comprenderá a la tolerancia desde una perspectiva política y, en tanto que tal, ligada a un conjunto de elementos negativos: tolerancia vinculada al poder, a soportar con paciencia un mal, a aceptar una pluralidad que nos enfrenta a prácticas que despreciamos y que rebasan el pluralismo razonable. Se cuestiona entonces la necesidad de establecer límites en nuestra tolerancia y de modular el ámbito de lo intolerable. De otro modo, perderíamos de vista las consecuencias de nuestras elecciones para la convivencia democrática. Al hacerlo, sin duda, se minusvalorarían otras consideraciones: el impacto de nuestras elecciones, no en "nosotros" y nuestra convivencia democrática, sino en aquellos a los que toleramos o no, por ejemplo. Parece ineludible ser conscientes de que la tolerancia democrática se halla vinculada, en primer lugar, al poder, al mal, a la pluralidad rechazable, a la idea de límite, al "democentrismo" del "nosotros" y a "nuestra convivencia democrática primero".

No obstante, al mismo tiempo, ya es inevitable para nosotros apreciar los vínculos de la tolerancia con aspectos positivos y que celebramos como logros de la vida democrática. Por lo tanto, resulta forzoso comprenderla en términos ligados a derechos necesarios en relación con nuestras libertades, a la idea de respeto a lo diferente, de aprendizaje de lo distinto, al enriquecimiento que produce la pluralidad, a la autonomía y también a la autoafirmación de todos y cada uno.

Por tanto, esta tolerancia democrática, cuyo objetivo es el cuidado de nuestro mundo democrático, exige un sistema de equilibrios inestables entre ambos conjuntos de

consideraciones, equilibrios cuya tensión interna no puede ser cancelada por algún dispositivo perfecto. Ya no es posible creer que el bien siempre produce bien (por ejemplo, que en todos los casos cuanto más pluralismo mejor), o que todos nuestros ideales encajan perfectamente (por ejemplo, que cuando generalizamos la autonomía sabemos que todo el mundo elegirá dentro de un ámbito que nos parecerá razonable), o que los medios que debemos utilizar para alcanzar ciertos fines legítimos (digamos, una vida democrática rica y libre) siempre serán escrupulosamente morales (por ejemplo, siempre estaremos seguros de excluir y prohibir únicamente lo que merece exclusión y prohibición).

Sobre estos dilemas encontramos agudas reflexiones en algunas de la obras de John Gray y Mónica Solomon, Joseph Raz o John Rawls.

Por último, reconozcamos que el pluralismo constituye uno de los problemas más importantes de la filosofía moral de nuestros días y a los que ha de hacer frente el liberalismo contemporáneo. El núcleo del problema podríamos formularlo así: ¿cómo es posible una sociedad justa y estable, entendida como un sistema de cooperación entre ciudadanos libres e iguales, sin que podamos contar con acuerdo o consenso alguno de sus ciudadanos en relación a creencias religiosas o doctrinas morales y filosóficas?

9. Algunas referencias bibliográficas

Sobre Locke hay censadas 4.396 obras en 43 idiomas. Muchas de ellas son fácilmente accesibles a través de los eText Archive: http://john-locke.com/

Una excelente aproximación al autor es la que proporciona uno de sus más prestigiosos estudiosos, Dunn, John (1984). *Locke. A succinct introduction*. Oxford: Uni. Press.

La obra en la que aborda uno de los problemas básicos de su tiempo, la posibilidad de conocer con seguridad, fue el *Ensayo sobre el entendimiento humano.* Su primera publicación data de 1690 y es accesible en inglés a través de internet *An Essay Concerning Human Understanding by John Locke:* ftp://ftp.dca.fee.unicamp.br/pub/docs/ia005/humanund.pdf. De ella hay muchas traducciones al castellano y una de las más recientes es la del Fondo de Cultura Económica (2005).

Su obra *Pensamientos sobre educación* ha sido objeto de varias traducciones; una de las más comunes es la de la Ediciones Akal de 1986, efectuada por Rafael Lasaleta y con un breve prólogo de Mariano Fernández Enguita.

En relación a la educación, merece destacarse la reciente Moseley, Alexander (2007). *John Locke*. London: Continuum Library of Educational Thought.

También tiene una buena valoración el trabajo: Aldrich, Richard (1994). *Perspectivas. Revista trimestral de educación comparada,* 1-2, 61-77, accesible también

en internet: http://www.ibe.unesco.org/en/services/online-materials/publications/thinkers-on-education.html

Asimismo puede accederse al estudio Ruiz Berrio, Julio (1996). *La educación en los tiempos modernos*. *Textos y documentos.* Madrid: Actas, 69-73.

Sobre el pensamiento liberal de Locke, sigue siendo obra de referencia el estudio Macpherson, C.B. (1962). *The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Clarendon Press. (Hay una traducción al castellano por J. R. Capella en 1970 para la Editorial Fontanella).

Sobre el tema de la tolerancia son de interés las obras: Raz, Joseph (1986). *The Morality of Freedom.* Oxford: Clarendon Press; Mendus, Susan (1989). *Toleration and the Limits of Liberalism*. London: MacMillan; Rawls, John (1993). *Political Liberalism.* New York: Columbia University Press, y Gray, J. & Salomon, M. (2001). *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*. Barcelona: Paidós.

Y sobre la relación entre el liberalismo moderado de Locke y el radical de Robert Nozick es de interés Frankel, E. (ed.) (2005). *Natural Rights liberalism from Locke to Nozick*. Cambridge: Cambridge University press.

10. Textos de Locke

De *Pensamientos sobre educación*

> Me parece evidente que el principio de toda virtud y de toda excelencia moral consiste en el poder de rehusarnos a nosotros mismos la satisfacción de nuestros propios deseos cuando la razón no los autorice. Este poder ha de ser adquirido y desenvuelto por el hábito, y se hace fácil y familiar por una práctica temprana […], debe acostumbrarse a los niños a dominar sus deseos y a prescindir de sus caprichos, aun desde la cuna (§ 38).
>
> Suponiendo que se encuentren niños tan indiferentes y tan perezosos que no se pueda decidirlos a estudiar por las vías de la dulzura […], no es, sin embargo, una razón para que se aplique con todos el duro régimen del látigo. No hay, pues, ninguno del cual pueda decirse que no puede ser gobernado por la dulzura y la moderación, […]. Si estos medios no le determinan a trabajar con todas sus fuerzas, […]. El látigo es el remedio conveniente en tales casos; pero el látigo suministrado según otros procedimientos que los ordinarios. […] Se le debe golpear (mezclando los golpes con amonestaciones) hasta que pueda leerse en su rostro, en su voz, que el castigo ha hecho impresión en su espíritu (§87).
>
> La lectura, la escritura, la instrucción, todo lo creo necesario, pero no creo que sea la parte principal de la educación. Imagino que tomaríais por un loco al que no estimase infinitamente más a un hombre virtuoso y prudente que a un escolar perfecto […]. Buscad, pues, alguno [preceptor de los niños] que sepa formar discretamente las costumbres de su discípulo; poned, pues, vuestro hijo en tales manos que podáis, en la medida de lo posible, garantizar su inocencia, desenvolver y alimentar sus buenas inclinaciones, corregir dulcemente y curar las malas y hacerle adquirir buenos hábitos. Este es el punto importante. Una vez que se haya conseguido, la instrucción puede ser adquirida por añadidura, y, a mi juicio, en condiciones fáciles (§ 147).

De *Carta sobre tolerancia*

> […] y considero que es necesario, por sobre todo, distinguir la esfera del gobierno civil de la esfera de la religión y establecer los límites exactos entre una y otra. Si no se hace esto, jamás tendrán fin las

controversias que surgen permanentemente entre los que tienen, o por lo menos pretenden tener, de una parte, una preocupación por los intereses de las almas de los hombres y, de otra, una preocupación por la comunidad.

La república es una sociedad de hombres construida sólo para procurar, preservar y hacer progresar sus propios intereses civiles. Llamo intereses civiles a la vida, la libertad, la salud, la quietud del cuerpo y la posesión de cosas externas tales como el dinero, las tierras, las casas, los muebles y otras similares.

Es deber de todo gobernante, mediante la ejecución imparcial de las mismas leyes, garantizar a todos en general, y a cada uno de sus súbditos en particular, la posesión justa de las cosas que pertenecen a esta vida.

[…] Toda jurisdicción del gobernante alcanza sólo a aquellos aspectos civiles, […] y que no puede ni debe ser extendido en modo alguno a la salvación de las almas. Primero: Porque el cuidado de las almas no está asignado al gobernante, como tampoco lo está a otros hombres. […]

En segundo lugar: El cuidado de las almas no puede pertenecer al magistrado civil, ya que su poder consiste sólo en su fuerza externa, pero la religión verdadera y redentora consiste en la persuasión interior, sin la cual nada puede ser aceptable para Dios. […]

En tercer lugar: el cuidado de la salvación de las almas de los hombres no puede pertenecer al magistrado; porque aunque el rigor de las leyes y la fuerza de los castigos sean capaces de convencer y de cambiar la mente de los hombres, ello no ayudaría en nada a la salvación de sus almas.

De *Segundo tratado sobre el gobierno:* concepto de libertad

La libertad natural del hombre consiste en no estar sometido a ningún poder superior sobre la tierra, y en no encontrarse bajo la voluntad o autoridad legislativa de otro hombre, sino en tener únicamente como norma la ley de la naturaleza. La libertad del hombre en sociedad consiste en no estar sujeto a otro poder legislativo que aquel que se establece por consentimiento dentro de la comunidad, ni al dominio de otra voluntad, ni a las limitaciones de ley alguna, salvo las que la legislatura promulgue de acuerdo con el mandato que se le ha confiado. La libertad, por tanto, no es lo que Sir Robert Filmer nos dice: La facultad que tienen todos de hacer lo que deseen, de vivir como les plazca, y de no encontrarse atados por ley alguna. La libertad de los hombres bajo el gobierno civil consiste en disponer de una norma permanente conforme a la cual ajustar sus vidas; norma común a todos los miembros de esa sociedad y que ha sido establecida por el poder legislativo que se ha erigido dentro de ella. Es decir, la libertad de seguir mi propia voluntad en todo aquello que no está prescrito por esa norma; de no estar sometido a la voluntad inconstante, incierta, desconocida y arbitraria de otro hombre, del mismo modo como la libertad de naturaleza consiste en no encontrarse sometido a otra limitación que no sea de la ley natural. (§ 22).

2 Karl Marx: Materialismo, Historia y Crítica de la Economía Política

Mario Espinoza
Investigador asociado a la Universidad de Castilla La Mancha

> Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversas maneras el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo.
>
> Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach*

1. Karl Marx en su siglo: entre la era de las revoluciones y la era del capital

Karl Heinrich Marx nació en 1818 en la ciudad de Tréveris, un importante enclave comercial situado en la región prusiana de Renania. Su infancia y juventud transcurrieron en el contexto histórico inmediatamente posterior a la derrota definitiva del *Primer Imperio Napoleónico* (*Waterloo*, 1815), es decir, en el período de la *Restauración Europea* (1815-1848). Una vez sofocado el afán expansionista de la nación francesa, las monarquías de Austria, Prusia y Rusia –vencedoras en la contienda napoleónica–, firmaron un tratado cuyo objetivo era construir una nueva hegemonía europea inspirada en los principios del *Ancién Régime*. Aquel pacto, conocido como *Santa Alianza*, buscaba forjar el equilibrio político de Europa en clave absolutista, poniendo freno a las ideas liberales y socialistas que habían guiado la *Revolución Francesa* (1879). Frente a valores jacobinos como la *libertad* y la *igualdad* –difundidos ampliamente gracias a las campañas napoleónicas– los monarcas de la Restauración opondrían los de *justicia, caridad y paz*. Se trataba de una refundación del poder monárquico, de la sustitución de la *soberanía popular* por un nuevo derecho basado en la *tradición* y el *cristianismo*. Pero esta nueva alianza absolutista entre trono y altar no sería estable, su proyecto no dejaba de estar construido sobre el miedo a un nuevo estallido revolucionario.

Los congresos diplomáticos de la Europa de la Restauración, ideados para solucionar conflictos entre las potencias conservadoras, promover el absolutismo y aplacar el fantasma de la revolución, se encontrarían con tres problemas fundamentales:

1. La *difusión irreversible* de unos ideales revolucionarios que habían calado en el pueblo y se materializaban en asociaciones, ligas o grupos de presión.
2. El surgimiento de un *espíritu nacionalista* en diversas regiones europeas, que no dejaba de desafiar los territorios de las monarquías entre consignas de unificación e independencia (Italia, Grecia, Polonia, etc.).

3. El *desarrollo y expansión del capitalismo*, con Inglaterra a la cabeza, cuyo proceso de acumulación chocaba continuamente con las relaciones de producción del Antiguo Régimen, socavándolas y poniendo en jaque las economías semi-feudales de la Restauración.

Renania –la región prusiana en la que nació Karl Marx–había pertenecido a Francia durante casi 20 años y solo después de la derrota de Napoleón volvió a formar parte de Prusia. Durante el dominio francés (1795-1814), aquella provincia se había convertido en un territorio económicamente próspero. La aplicación del *Código Civil* napoleónico disolvió la estructura feudal de la antigua Renania, favoreciendo así la formación de una pujante burguesía industrial y comercial. Sin embargo, el retorno de la comarca renana a Prusia en 1815 –un retorno deseado por el pueblo– supondría una fuerte regresión socio-política para las ciudades del Rin. El rey de Prusia, Federico Guillermo III, intentaría ganarse el apoyo popular de la nueva región a través de promesas constitucionales, pero muy pronto restringiría al máximo el alcance de las reformas anunciadas: el soberano creó una carta magna débil, al servicio de los poderes tradicionales, y concedió una serie de instituciones regionales (*Dietas Provinciales*), que no eran más que la caricatura de un parlamento. De este modo, los derechos de los grandes terratenientes y la aristocracia triunfaban sobre los de la burguesía, el campesinado y un incipiente proletariado urbano.

Marx vivirá su juventud bajo el gobierno reaccionario de Federico Guillermo IV, un monarca romántico entregado a la represión de cualquier forma de disidencia. Sin embargo, el peso de las ideas liberales y socialistas, unido a las brasas de los levantamientos de 1830, avivarían el pensamiento revolucionario en las regiones más liberales e ilustradas de Prusia. La política de opresión absolutista terminaría con la *Revolución de 1848*, momento en el que los pueblos europeos volvieron a unirse bajo la bandera de la última gran revolución burguesa. Después de dicha revolución, provocada por la crisis comercial europea del 47 y la crisis agrícola del 45, Europa no volvería a ser la misma. Si bien el fuego del 48 fue rápidamente sofocado, este dejó marcas indelebles en las naciones que protagonizaron la insurrección: las élites conservadoras europeas abandonarían, definitivamente, el absolutismo como vía de salida a la crisis social. El *Ancién Régime* había sido herido de muerte. A pesar de su fracaso, el 48 puso de relieve dos realidades históricas de signo contrapuesto: por una parte, dio la victoria al capitalismo frente al viejo orden feudal, una victoria compartida tanto por la ideología política liberal como por su doctrina económica, el *laissez faire*; pero también, y como si de la otra cara de la moneda se tratase, marcó la aparición de un nuevo actor político-social de gran envergadura, *el proletariado*, que había sido uno de los principales aliados de la burguesía en la revuelta.

El desarrollo y expansión del vapor, el ferrocarril y el telégrafo –tecnologías centrales del período– impulsaron el *modo de producción* capitalista hacia un escenario económico de carácter global. En la década de 1850, tras un nuevo avance del capitalismo industrial, dicho impulso se aceleró hasta consolidar un sólido e intrincado *mercado mundial*: el mercado se convertía en la forma hegemónica de intercambio, y las

relaciones de producción capitalistas en su fundamento. Pero dicho mercado solo fue posible gracias al *colonialismo*, es decir, a la conquista y explotación de Asia, África y América. El dominio y el saqueo de estos territorios permitieron a Inglaterra y a las grandes potencias trazar nuevas rutas comerciales, apropiarse de fuerza de trabajo barata –cuando no esclava– y materias primas en abundancia. Durante todo este enorme proceso de expansión capitalista, las contradicciones sociales no dejarían de estallar, articulándose en torno al *antagonismo* existente entre *trabajo y capital*: riqueza al precio de una abrumadora miseria proletaria, desposesión colectiva de bienes comunes para implantar la propiedad privada y las relaciones capitalistas, ausencia de regulación laboral y aumento de la tasa de explotación en los trabajadores (incluido trabajo infantil), masacres en las colonias y crisis económicas devastadoras, etc. La abundancia de unos era la condena de otros.

La vida de Karl Marx (1818-1883) se situará en medio de toda la complejidad de este contexto histórico-social. El filósofo será, como veremos, un testigo privilegiado de las mutaciones de su sociedad y de los antagonismos provocados por el capitalismo.

2. La crítica de la economía política: historia, economía y clases sociales

El itinerario intelectual de Karl Marx es dilatado y complejo, y su producción teórica, de una enorme extensión temática. Su figura desafía la imagen acostumbrada del filósofo, es decir, la de un individuo que limita su reflexión –por innovadora que sea– a un conjunto histórico de problemas metafísicos, morales o culturales. Su trabajo atraviesa, desde luego, los territorios de la filosofía y la cultura, pero también los de las ciencias sociales, el saber histórico y los ámbitos de la ética y la política. Sin embargo, su singularidad radica no solo en la cantidad y naturaleza de problemas a los que se enfrenta, sino en el *modo* en que lo hace y en cómo su proyecto desborda las inquietudes de la filosofía tradicional. Y es que Marx fue –al mismo tiempo– un periodista, un científico, un agitador político y un revolucionario; el objetivo último de su pensamiento era transformar la realidad, construir una alternativa política que terminase con la injusticia social y la miseria provocadas por el capital. A estos rasgos, tan poco habituales en un pensador, hemos de agregar una evolución teórica nada lineal, forjada a través de un intenso diálogo con los conflictos sociales de su tiempo.

De un modo esquemático y general, podríamos definir la tarea del filósofo como el esfuerzo por formular una *crítica de la economía política del capitalismo,* una crítica que iría desplegándose y profundizando conforme Marx fue adquiriendo consciencia –teórica y práctica– de las fuerzas motrices de la sociedad moderna: *el capital y el proletariado*. Pero además, y como ya hemos señalado, los objetivos del filósofo no eran puramente epistémicos, su pensamiento estaba guiado por un objetivo revolucionario, la *subversión de la sociedad capitalista* a través de la *lucha de clases*. En este sentido, siguiendo a Manuel Sacristán (2004: 50-51), cabe decir que la empresa de Marx tiene un marcado

carácter *praxeológico*: el pensador intentaba fundar una práctica revolucionaria gracias al conocimiento científico del *modo de producción capitalista*. Se trataba de articular una estrategia política gracias al esclarecimiento de las relaciones sociales que reproducían, simultáneamente, tanto el dominio de la *burguesía* como la explotación y subordinación de la *clase trabajadora.*

Ahora bien, lo que Marx entiende a lo largo de su vida por *crítica*, *conocimiento, antagonismo* o *economía política* es algo que varía, algo que muta gracias a su trabajo de investigación y lúcida mirada sobre las tensiones históricas de su época (lucidez que se apoyó, y no de un modo secundario, en un talento periodístico fuera lo común). De todos modos, no deberíamos representarnos el trabajo de Marx como el de un *científico social* puro, que, de un modo aséptico o axiológicamente neutro, modifica sus perspectivas de análisis por una suerte de *evolución intelectual* desencarnada. Es su compromiso político con las clases trabajadoras, su progresivo *cambio de posición* en el antagonismo existente entre la burguesía y el proletariado, lo que impulsará algunas de las transformaciones más importantes de su trabajo teórico.

La *crítica de la economía política* de Marx atravesará, por tanto, diferentes etapas o momentos en los que –por motivos de orden político, histórico o filosófico– se replanteará los presupuestos y problemas de su trabajo teórico. Más allá de estas variaciones, sobre las cuales nos detendremos más adelante, podemos establecer tres campos de conocimiento en los que la contribución de Marx ha sido y sigue siendo fundamental:

1. En el ámbito de las *disciplinas históricas*. La *teoría del modo de producción* de Marx, cuyas hipótesis principales se esbozan ya en *La Ideología Alemana* (1845-1846), propondrá una *concepción materialista* de la evolución y el desarrollo histórico de las sociedades. Dicha concepción entenderá que el eje medular de la estructura social se halla en la *producción material*:

   > Nos encontramos, pues, con el hecho de que determinados individuos, que, como productores, actúan de un determinado modo, contraen entre sí estas relaciones sociales y políticas determinadas […] La organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos […] tal y como actúan y como producen materialmente y, por tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas, y condiciones materiales, independientes de su voluntad (Marx, 2005: 25).

   A partir de esta hipótesis, Marx distinguirá entre diferentes *modos de producción* (tribal, antiguo, feudal, asiático, capitalista, etc.), que servirán de fundamento material a las distintas formaciones sociales históricas. Esta teoría tratará las sociedades como *totalidades*, entendiéndolas como una articulación específica de diferentes esferas de prácticas (políticas, jurídicas, culturales, ideológicas y económicas), entre las cuales *lo económico* –entendido en un sentido amplio, como *procesos de producción y reproducción social*– constituirá el factor determinante.

2. En el *campo de la economía*. Los análisis económicos de Marx, iniciados en 1843, sufrirán un vuelco en 1845, cuando Marx y Engels esbocen su *concepción*

materialista de la historia. A partir de ese momento, y asentadas las hipótesis señaladas en el apartado anterior, el filósofo se dedicará a un pormenorizado estudio de la *economía política clásica* (Adam Smith, David Ricardo, J. B. Say, F. Quesnay, etc.) que le llevará a una comprensión más profunda y global de la economía capitalista. Dichos estudios sufrirán una transformación decisiva a partir de 1850, cuando Marx, exiliado en Londres, dé a luz en sus *Grundrisse* (1857-1858) el concepto fundamental de su *teoría económica*: *el concepto de plusvalor*. A partir de ese momento, el filósofo y economista será capaz de explicar *científica y globalmente* los procesos de producción, reproducción y expansión del capital, la explotación del trabajo asalariado y su rol en la reproducción de la dominación burguesa. La teoría económica de Marx, como *teoría del valor-trabajo*, adquirirá su forma definitiva en *El Capital* (1867).

3. En el terreno de la *sociología* y la *política*. Escritos como *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte* (1852) o las crónicas de Marx para el *New York Tribune* (1852-1862) abordan la estructura desigual y antagónica de la sociedad capitalista gracias a un análisis material, político y cultural de las *clases sociales*. El filósofo repara en los problemas del proletariado (miseria, explotación, desempleo, ausencia de derechos), en las respuestas del movimiento obrero a su situación (organización, huelgas) y en el reparto del poder político en la sociedad capitalista. Pero Marx también analiza las guerras y revoluciones europeas, asiáticas y americanas, la violencia inhumana de la *esclavitud* y el papel destructor e imperialista del colonialismo. La hipótesis sociológica y política fundamental del filósofo será la de la *lucha de clases*, y gracias a ella podrá describir la compleja trama de relaciones de poder característica del capitalismo del siglo XIX.

En las siguientes páginas intentaremos ofrecer una visión sintética del proyecto crítico de Marx, profundizando en sus contribuciones a la historia, la economía y las ciencias sociales.

3. EL DESARROLLO DE LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA: LÍNEAS FUNDAMENTALES

Para abordar las líneas fundamentales del proyecto económico-político de Marx, lo mejor será acercarnos a su pensamiento desde una *perspectiva histórica*. Esto nos permitirá atender a la evolución singular de *su trabajo intelectual*, que irá revelándose progresivamente como una apuesta teórica de carácter *transversal* y *totalizador;* transversal, porque la *crítica de la economía política* no será un discurso puramente económico, sino que atravesará las fronteras de diferentes disciplinas (sociología, ciencia política, historia, ética, antropología) para producir un conocimiento pluridimensional, concreto, del *modo de producción capitalista;* totalizador, porque Marx buscará

comprender la dinámica y estructura de la sociedad capitalista como *totalidad*, analizando la articulación compleja de las diferentes esferas de prácticas que la conforman. Pero, como veremos a continuación, el marco conceptual de su crítica no será siempre el mismo, el pensamiento de Marx tendrá que madurar hasta dar solidez y contenido científico a muchas de sus intuiciones filosóficas juveniles.

Inspirado por la atmósfera socialista de París, Karl Marx comienza a estudiar economía en otoño de 1843. Por aquel entonces, el filósofo era más conocido por su labor de crítico y periodista, primero en la *Gaceta Renana* (1842-1843), un diario liberal de la región del Rin, y después en los *Anales Franco-Alemanes* (1843-1844). En 1843, después de haber escrito su *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, el pensamiento del filósofo abandonaba la atmósfera idealista de Prusia por el ámbito mundano de los intereses materiales. El pensamiento de Ludwig Feuerbach, su *materialismo* y *antropología filosófica*, habían hecho entender a un joven Marx que la clave de la política y la historia no se hallaba en el devenir de la Idea hegeliana, sino en el hombre, el hombre que siente, actúa y padece. La Metafísica, la Idea y Dios no eran más que la imagen deformada que una angustiada humanidad había proyectado fuera de sí para dar sentido al mundo y consolarse. El hombre era el verdadero creador de Dios, y este tan solo un predicado ficticio de su esencia enajenada.

En el plano político sucedía algo similar. El Estado no debía ser analizado desde la lógica de la Idea o el Concepto, como un sujeto trascendente y omnipotente, sino más bien desde su génesis material y humana. Y dicha génesis estaba en la Sociedad Civil. Hegel –gracias a su metafísica jurídica– convertía predicados en sujetos, realidades sustantivas en meros fenómenos; convertía, en definitiva, la idea del Estado en la causa de la sociedad burguesa y la familia. Pero el orden era precisamente el inverso: el Estado, como forma de organización política, estaba determinado por la materialidad de los antagonismos y realidades propios de la esfera civil. El procedimiento idealista de Hegel no era más que una coartada filosófica que, haciendo del Estado una realidad abstracta y anterior a sus determinaciones reales, consolidaba y justificaba ideológicamente la monarquía de Prusia. Por otra parte, Marx veía la empresa hegeliana como un intento fallido de reconciliación entre la sociedad civil y un Estado político que se atribuía –de manera falaz– la universalidad y la razón. Pero aquel fracaso ponía de relieve una verdad histórica: la escisión cada vez mayor entre el horizonte del trabajo, marcado por las relaciones de producción e intercambio capitalistas, y la estructura política de una Prusia feudal y rural.

A partir de su crítica a Hegel, que se completaría poco después con *La Cuestión Judía* y la *Introducción a la Filosofía del Derecho de Hegel* (ambos publicados en los *Anales Franco-alemanes* en 1844), Marx volverá su mirada hacia los fundamentos económicos de la sociedad civil y sus antagonismos, y también hacia la clase que parecía soportar el peso del mundo burgués bajo la disciplina alienante del trabajo, el *proletariado*. Se hacía necesario profundizar en la *economía política*, en los clásicos y contemporáneos de una ciencia que Friedrich Engels –amigo y estrecho colaborador de

Marx– llegaría a describir tempranamente como "ciencia del enriquecimiento, nacida de la envidia recíproca y de la codicia de los comerciantes" (Marx, 2006: 3). El filósofo se sumergirá en la investigación económica desde el otoño de 1843 hasta la primavera de 1844, estudiando, entre otros, a economistas como Adam Smith, Boisguillebert, Quesnay, James Mill o J. B. Say. De este primer estudio surgirá su primer esbozo de *crítica de la economía política*: los *Manuscritos de París*.

El contenido crítico de los *Manuscritos* de 1844 se sitúa entre la filosofía y la economía: por una parte, Marx analiza las condiciones de las clases trabajadoras, la dimensión subjetiva de la explotación capitalista, y, por otra, esboza una investigación que oscila entre la descripción crítica de los procesos económicos y el rechazo moral. Ahora bien, el proyecto que Marx se plantea, tal y como afirma en su *prólogo* a los *Manuscritos*, no se reduce ni a la economía ni a la denuncia social, sino que es mucho más ambicioso:

> Haré, pues, sucesivamente, en folletos distintos e independientes, la crítica del derecho, de la moral, de la política, etc., y trataré, por último, de exponer en un trabajo especial la conexión del todo, la relación de las distintas partes entre sí, así como la crítica de la elaboración especulativa de aquel material. Por esta razón en el presente escrito sólo se toca la conexión de la Economía Política con el Estado, el Derecho, la Moral, la Vida civil, etc., en la medida en que la Economía Política misma, ex profeso, toca estas cuestiones. (Marx 2003:47-48).

Marx piensa ya de un modo *transversal y global*, proyectando hacia el futuro una obra que sintetice de manera articulada los resultados de sus diferentes críticas e investigaciones. Pero, además, el filósofo no entiende la economía política como una disciplina económica *stricto sensu*, como un saber formalmente cerrado, sino como un discurso que atraviesa el Estado, el ámbito jurídico y moral y todo lo relativo a la vida civil.

El fondo teórico de la crítica juvenil de Marx está vivamente influenciado por el pensamiento de Feuerbach, por su interpretación del concepto hegeliano de *alienación* en clave *antropológica*. Marx asumirá la crítica feuerbachiana de la religión, pero la hará descender al terreno material de las relaciones productivas. La alienación no se planteará ya como la proyección de la esencia del hombre fuera de sí, en la figura de un Dios imaginario que lo enajena, sino como la pérdida de su ser a través de la disciplina de trabajo capitalista. Son las relaciones de producción capitalistas –unas relaciones que degradan a los trabajadores a un estado miserable y animal– las que constituyen la raíz de la alienación humana en la sociedad moderna. El trabajo asalariado enajena al individuo en dos sentidos: por un lado, aliena su *actividad* productiva en sí misma y, por otro, crea un extrañamiento entre el trabajador y el *producto de su labor*. El trabajo asalariado es una actividad alienante porque

> el trabajo es *externo* al trabajador, es decir, no pertenece a su ser… en su trabajo el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. (ibid: 109).

Pero los individuos sentirán también una sensación de extrañamiento –de pérdida de objeto– respecto del resultado de sus esfuerzos, ya que aquello que producen no les pertenece. Los productos les son enajenados, expropiados para comerciar con ellos, recibiendo como contrapartida un salario miserable que solo garantiza su mera supervivencia física. La riqueza generada por el proletariado nunca es suya, es *propiedad privada* del burgués. La Economía Política, por otro lado, no desciende nunca al ámbito material de la producción, a los efectos inmediatos del trabajo sobre el proletariado, ya que piensa los procesos económicos de un modo capitalista, es decir, bajo la óptica limitada del intercambio y el beneficio. Por tanto, la Economía Política no es más que un discurso que justifica la dinámica explotadora del capital, enajenando a la humanidad de sus capacidades y de su vida, de su esencia. Y es que la esencia del hombre –dirá Marx siguiendo a Feuerbach– solo podrá desplegarse cuando no exista alienación, cuando las actividades se realicen de forma libre, consciente, haciendo prevalecer el *ser comunitario* de la humanidad por encima de la enajenación capitalista. Por lo tanto, el objetivo revolucionario del filósofo será terminar con el trabajo asalariado y la propiedad privada, ya que ambos constituyen el fundamento material y último de las relaciones de producción burguesas. El *comunismo*, proyecto político con el que Marx se identifica a partir de sus *Manuscritos*, solo podrá alcanzarse a través de la liberación proletaria de la alienación.

Más allá de este análisis esquemático del contenido filosófico de los *Manuscritos*, es interesante subrayar que Marx ya hace uso del vocabulario técnico de la ciencia económica: *valor, crisis, capital fixe, capital circulant, renta de la tierra, trabajo productivo*, etc. No obstante, el uso de estas nociones es más tentativo y descriptivo que científico. Hay cierta *resistencia moral* en Marx a la hora de adoptar los términos técnicos de los economistas clásicos. El filósofo critica en la Economía Política el uso de tasas, cifras y balances a la hora de referirse a la población trabajadora, pues esta manera de hablar –pensaba– encubría la experiencia real y el sufrimiento del proletariado.

Poco después de escribir sus *Manuscritos*, y tras tener que abandonar París debido a una orden de expulsión, Karl Marx –instalado ahora en Bruselas– vuelve a retomar el estudio histórico y económico con fuerzas renovadas. Si bien su último escrito había dejado planteado un ambicioso plan de trabajo, su crítica contaba con un estilo excesivamente filosófico y muchas lagunas teóricas en el terreno económico. Lo que Marx ganaba en análisis subjetivo –en la denuncia de la explotación de la clase obrera– lo perdía en rigor analítico, ya que los conceptos que utilizaba no parecían adecuarse a la articulación interna del modo de producción capitalista. Pues bien, a partir de su trabajo en Bruselas, el marco conceptual de Karl Marx cambiará de manera profunda. Es exagerado denominar *ruptura* a la transformación que sufre su pensamiento a partir de 1845, pero tampoco puede dejar de señalarse el *salto cualitativo* del trabajo científico del filósofo en este período. *La Ideología Alemana*, texto escrito junto a Friedrich Engels entre 1845 y 1846, marcará el inicio de un nuevo horizonte de trabajo para el pensador. Marx abandona el enfoque legado por Feuerbach, su humanismo materialista, para contemplar el trabajo y las relaciones de producción de una manera mucho más global e

histórica. Las nociones de *alienación*, *esencia del hombre* o *ser comunitario* dejan paso a *producción material, relaciones de intercambio, división del trabajo, fuerzas productivas, relaciones de producción, modo de producción, determinación de la organización política y social por la estructura productiva*, etc. Y, además, el punto de partida de la investigación y la crítica ya no será *el hombre*, sino una comunidad de individuos productores que actúan de un determinado modo, estableciendo entre sí relaciones políticas y sociales de carácter específico. El hombre deja paso a la sociedad, que lo incluye y explica como ser social.

Marx y Engels criticarán a Feuerbach su materialismo a-histórico y naturalista, entendiendo ahora, más allá de él, que la historia es fundamental para comprender el capitalismo y su dinámica explotadora. *La Ideología Alemana* supone así una transformación del proyecto de Marx, ya que sobre ella se edifica la nervadura de su *concepción materialista de la historia*. El cambio de perspectiva del hombre a la sociedad permite, entre otras cosas, un análisis histórico y comparativo de los diferentes *modos de producción*, es decir, de las diferentes formas de asociación productiva que han existido (y también, por supuesto, de sus transformaciones y antagonismos internos). Pero, además, al entender que la producción material es el fundamento de toda la organización social, incluida su cultura y trama ideológica, este escrito aboga por un análisis de la subjetividad social como algo no *originario*, sino *construido.* Para entender qué es el hombre concreto, habrá que estudiar las relaciones económicas, políticas y culturales por las que este se halla atravesado, pues son dichas relaciones las que nos permiten descifrar los rasgos de su naturaleza socio-histórica.

Esta *transformación paradigmática* invitará a Marx a sumergirse en un nuevo estudio de los procesos económicos de la sociedad, un estudio que, a partir de este momento, integrará la economía dentro de una teoría general sobre la evolución y estructura de las sociedades. La comprensión más plena y nítida de los fenómenos socio-históricos permitirá al filósofo destruir sus prejuicios sobre la Economía Política, y le llevará a familiarizarse con sus técnicas de análisis e interpretación de datos económicos. Sin este giro, Marx no hubiese podido entender, por ejemplo, la importancia de las *teorías del valor* de Adam Smith o David Ricardo, esenciales a la hora de investigar las relaciones de producción e intercambio características del capitalismo. Fruto de sus nuevos análisis, verán la luz escritos como *La Miseria de la Filosofía* (1847), *El Manifiesto del Partido Comunista* (1848) y *Trabajo Asalariado y Capital* (1849), textos que suponen los primeros pasos de una teoría que no dejará de crecer, año tras año, hasta consolidarse como un dispositivo histórico y científico de análisis del capitalismo.

Llegados a este punto, y antes de avanzar más, hemos de hacer un balance del proyecto de Marx. Como hemos podido observar, el filósofo ha pasado –en un lapso de tiempo relativamente breve– de una crítica filosófico-moral del capitalismo a la construcción de las hipótesis generales de una teoría científica de la sociedad. Es importante reseñar que el período que va desde finales de 1843 hasta 1848 es políticamente decisivo para él. Y es que Mars no solo será influido por la atmósfera

socialista de París, sino también por su contacto con las organizaciones obreras y, por supuesto, por el fenómeno en que culminan las revoluciones burguesas del XIX, la *revolución de 1848*. Durante estos años, Marx irá abordando nuevos problemas y desarrollando nuevos compromisos sociales que modificarán, de forma progresiva, tanto su plan inicial de trabajo como su concepción de la política. Aunque Marx tenga claro en 1844 que la estructura material de la sociedad es lo que ha de ser analizado, solo a partir de *La Ideología Alemana* podrá elevar a una forma superior el proyecto esbozado en sus *Manuscritos*. La sociedad aparecerá ahora como una *totalidad relacional*, en la que las diferentes esferas de prácticas sociales están articuladas en torno a los procesos de *producción y reproducción material*. Por lo tanto, el núcleo de los análisis habrá de dirigirse a la economía, pero no de una manera reduccionista, sino sintética y totalizadora. Se trata de abordar la articulación de la sociedad, el Estado, la política, el derecho y las ideologías a través de *categorías relacionales y sociales* que ponen el acento en el estudio de las relaciones productivas dominantes, en la cristalización histórica de un modo de producción.

A partir del *Manifiesto del Partido Comunista* y la *Miseria de la Filosofía*, el pensamiento de Marx cobra unas dimensiones de análisis cada vez más globales. Por una parte, el *Manifiesto* exponía sucintamente –pero con destreza inigualable– la emergencia del capitalismo a partir de la destrucción del feudalismo, la conversión de los campesinos en proletarios mediante una política de desposesión, la lucha de clases y el poder destructivo y creador del capital en su imparable expansión tecnológica, económica y colonial. Por otro lado, la *Miseria* se enfrentaba directamente con los problemas económicos del *valor*, *la renta y el salario,* iniciando un debate con Proudhon, Ricardo y Smith que se prolongaría durante dos décadas. Marx comienza a pensar ya, aunque aún no de una forma totalmente coherente, sobre la *dimensión mundial* del capitalismo. Y no dejará de insistir en ello, especialmente a partir de la década de 1850, cuando tras haber emigrado a Londres comience a trabajar como corresponsal para el *New York Tribune* (1852-1862).

La década de 1850 puede considerarse como uno de los momentos *críticos* del pensamiento de Karl Marx. El filósofo vuelve a sus estudios económicos en Inglaterra, la potencia hegemónica y colonial del capitalismo del XIX, elaborando una crítica radical de las teorías del valor de Adam Smith y David Ricardo. Al mismo tiempo, y gracias a su labor como periodista, se procura un *cuadro global* de los conflictos políticos y coloniales en el mundo, consolidando sus hipótesis sobre el *mercado mundial* y sobre el poder expansivo del capital. Pero, además, su atención minuciosa a los avatares de la economía internacional le permite detectar, años antes de su estallido, los signos que anticipan la primera gran crisis económica mundial, el *Pánico de 1857*. Los textos esenciales de este período son sus *Grundrisse* (1857-1858), una serie de manuscritos que contienen el despliegue maduro de la teoría marxiana del *modo de producción capitalista* y, al mismo tiempo, el concepto nuclear de su crítica económica, la noción de *plusvalor*. En estos esbozos, el filósofo construye, de manera tentativa, su *teoría del valor-trabajo*, que muestra que el intercambio entre los trabajadores y los patronos, pese

a las apariencias de ser un intercambio simple, de trabajo por un salario, es siempre desigual y favorece la acumulación del capital. Y es que lo que el trabajador intercambia no es *trabajo*, sino su *capacidad de trabajo* (en *El Capital,* "fuerza de trabajo") durante un tiempo determinado, tiempo de trabajo que se objetiva en los productos que este fabrica durante la jornada laboral. Sin embargo, el salario con que el capitalista retribuye al obrero no equivale a su jornada, sino al tiempo necesario que cuesta su reproducción: el salario solo pretende cubrir, de manera mísera y limitada, su sustento físico. De este modo, el capitalista se apropia *trabajo gratuito* que incrementa su riqueza y posibilita la *acumulación de capital*. Marx desvela así las incoherencias de las teorías del valor anteriores a él, y comienza a formalizar matemáticamente las tasas de explotación e incremento del capital. El intercambio, el salario, el trabajo y el dinero –al que muchos economistas atribuían un valor *especial* o inherente– pierden su velo místico, y muestran que su patrón real de referencia es el trabajo humano, el tiempo de trabajo medio y socialmente determinado empleado en la producción de mercancías. La *plusvalía* es ese trabajo no pagado o gratuito que los obreros realizan para el capitalista, y que marca tanto el grado de su explotación como el del poder creciente del capital.

Pero el descubrimiento de Marx no se reduce a las relaciones productivas más simples, sino que muestra que la lógica del propio capital, su dinámica de extracción de plusvalor, requiere un terreno mundial para seguir creciendo ilimitadamente. Solo así puede mantenerse el ciclo de acumulación, un ciclo que, por los propios antagonismos internos del capitalismo, *lleva incorporada siempre la crisis*. El colonialismo y el imperialismo son, por tanto, consecuencias de la necesidad del capitalismo como régimen económico-político global. La lógica misma del capital impulsa a construir relaciones desiguales, no solo entre las clases sociales de una nación determinada, sino también geográficamente, entre los centros hegemónicos del capital y una periferia colonial que es brutalmente explotada.

Marx dará forma definitiva a su teoría científica sobre el capitalismo en *El Capital* (1867), explicando además la génesis de la sociedad capitalista en occidente y los supuestos básicos del modo de producción capitalista. Los conceptos de *valor de uso, valor de cambio, capital fijo, capital variable, composición orgánica del capital, fuerza de trabajo*, *plusvalor, beneficios*, etc. adquieren su forma definitiva, siendo desarrollados hasta sus últimas consecuencias. El filósofo pone el acento en los procesos históricos de acumulación del capital –en la transición del feudalismo al capitalismo–, lo que le permite sacar a la luz la naturaleza depredadora de un sistema al que no le importa generar una desigualdad entre clases cada vez mayor o provocar miseria social mediante políticas de desposesión colectiva. El capital había construido un imperio de riqueza a través de la violencia y la explotación, había creado una clase de desheredados obligada a vender su fuerza de trabajo si quería sobrevivir; obligada, en definitiva, a vender su cuerpo y su mente por un salario que, durante mucho tiempo, tan solo garantizó la nuda supervivencia (cuando lo hizo). La apuesta política de Marx, la lucha de clases y el comunismo, busca devolver la riqueza a los productores, dotando de una organización colectiva y democrática la producción material. El comunismo pugna por restituir

aquello que ha sido expropiado al proletariado, pues es su trabajo –su energía y vida– lo que genera, jornada tras jornada, la riqueza del mundo. Frente al poder vampírico del capital y la dominación burguesa, Marx se sitúa del lado del *trabajo vivo*, en la dimensión creadora de las clases trabajadoras, pues es en su potencia donde residen –así lo entiende Marx– las semillas de un mundo nuevo, un mundo que todavía no ha nacido.

4. Karl Marx hoy: actualidad y potencia, una crítica transversal

El *materialismo histórico* y la *crítica de la economía política* marxista han vivido –desde su nacimiento hasta nuestros días– un desarrollo histórico y temático de enorme amplitud. El legado de Marx se ha enriquecido enormemente con el paso del tiempo, y los problemas que dejó planteados han servido a muchos intelectuales de izquierda como guía para elaborar nuevas hipótesis sobre el capitalismo y la explotación. Existe una tradición de pensamiento marxista muy plural y variada que, a lo largo de los años y las diferentes transiciones económicas del capitalismo, no ha dejado de cuestionar la sociedad contemporánea y sus desigualdades. Dicha tradición no solo ha multiplicado los campos de investigación de la teoría marxista, sino que también ha trascendido las limitaciones epocales de la crítica de Marx, perfeccionando su instrumental analítico. Así, Lenin, Rosa Luxemburgo, Antonio Gramsci, Georg Lukács, Galvano Della Volpe o Louis Althusser –diferentes generaciones de una misma corriente crítica– fueron ampliando y desarrollando (muchas veces en conflicto) sus propias lecturas del pensamiento de Karl Marx.

Como mencionamos en el segundo apartado, las contribuciones de Marx han sido fundamentales en los ámbitos de la historia, la economía y la sociología. En el terreno de la historia, cabe destacar el trabajo de Eric Hobsbawm, recientemente fallecido, cuya trilogía sobre la sociedad moderna –*La Era de las Revoluciones (1789-1848), La Era del Capital (1848-1875) y La Era del Imperio (1875-1914)*– constituye, con sus virtudes y defectos, uno de los monumentos historiográficos más potentes que ha dado a luz la concepción materialista de la historia. Dicha obra, todo un trabajo de historia social, realiza un análisis de las distintas fases de expansión y consolidación del capitalismo en su fase de mundialización. Todas y cada una de las fibras de la sociedad entran dentro de la perspectiva del historiador: la composición de la burguesía, la organización creciente del proletariado, los hitos revolucionarios y políticos que sacuden los diversos momentos estudiados, el desarrollo de la ciencia, el arte y el pensamiento. Todo ello a la luz del desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, desde una óptica siempre totalizadora. Dicha trilogía sigue siendo la mejor enciclopedia del desarrollo de la sociedad moderna y sus conflictos históricos. También en el terreno de la historia, y a la misma altura que Hobsbawm, destacan las contribuciones de E. P. Thompson, que –mediante una recepción del materialismo histórico singular– forjó su gran texto *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Thompson, frente a otras formas de entender

la subjetividad antagonista, creó una historia en la que la clase obrera estaba presente siempre en su proceso de construcción, sometida a diferentes presiones históricas, económicas y culturales, pero siempre activa –y creativa– a la hora de responder a los retos del capitalismo y la explotación. El historiador ahondará exhaustivamente en el trasfondo popular de Inglaterra, analizando el nacimiento de la disidencia social desde el ámbito de la religión hasta la formación de las primeras organizaciones sindicales de la lucha obrera. Gracias a su comprensión del rol de la *experiencia* en la clase obrera, el historiador es capaz de mostrar el trabajo de un colectivo sobre sí mismo, sobre sus condiciones de existencia, sin caer en ninguna forma de voluntarismo. Lo que Thompson hace es explicar la dialéctica entre las condiciones materiales de un capitalismo naciente y las respuestas de la clase obrera a la explotación, construyendo un relato brillante.

Por otra parte, hay que destacar los trabajos de Maurice Dobb y Perry Anderson sobre el feudalismo (*Estudios sobre el desarrollo del capitalismo* y *Transiciones de la Antigüedad al Feudalismo,* respectivamente), y los de este último acerca de la tradición marxista (*Consideraciones sobre el marxismo occidental* y *Tras las huellas del materialismo histórico*). También es obligado citar, aunque sea de pasada, el trabajo de Robin Blackburn (*The Making of New World Slavery: from the Baroque to the Modern, 1492-1800*) y los actuales estudios de Ellen Meiksins-Wood sobre *Historia Social del Pensamiento*, una nueva disciplina surgida directamente de una concepción materialista de la cultura y la evolución del pensamiento occidental. *Los jacobinos negros*, la obra maestra de C. L. R. James, merece una mención especial. Este escrito retrata la revolución haitiana, única revuelta esclava que ha triunfado históricamente como revolución, rompiendo con muchos de los clichés de la historiografía –marxista y no marxista– eurocéntrica y blanca, una historia que habitualmente no es consciente (o lo es muy poco) de las relaciones de poder existentes tras el concepto ideológico de *raza*.

En el terreno de la economía, las contribuciones de Maurice Dobb –economista e historiador– son fundamentales (por ejemplo, *Political Economy and Capitalism: Some essays in economic tradition* o *Theories of Value and Distribution Since Adam Smith*). También son esenciales las aportaciones de Paul Marlor Sweezy, que, con su texto *Teoría del desarrollo capitalista,* dibuja una perspectiva general de la teoría marxista del valor, citando en su escrito todas las posiciones y acepciones de dicha teoría hasta los años 40 del siglo XX. Lo más interesante de este texto es su capacidad para presentar una lectura ágil, crítica y esclarecedora de algunas de las hipótesis centrales de la teoría de Marx, ahondando en las aristas más arriesgadas de *El Capital*, como, por ejemplo, *la ley de la caída tendencial de la tasa de ganancia*. Por otra parte, Sweezy da una importancia central a la expansión del capital y al desarrollo económico gracias al comercio –a la esfera de la circulación–. Dicha tesis, algo heterodoxa entre autores más clásicos, como Dobb, que atribuye a la producción el papel fundamental en el desarrollo social, dar*á* lugar en 1950 a uno de los debates histórico-económicos marxistas más importantes del siglo XX (recogido en *The transition from feudalism to capitalism).* Dicho debate ser*á* recuperado más adelante por el historiador Immanuel Wallerstein, que

lo situará como uno de los momentos fundacionales de su *Teoría del Sistema-Mundo*, claramente heredera de Marx.

En el ámbito de la sociología, la teoría marxiana de las clases sociales fundará distintas maneras de concebir el conflicto social y político entre el proletariado y la burguesía. Hay pensadores, como Lukács (*Historia y Conciencia de Clase*), que dotan al proletariado de una fuerza subjetiva heroica, capaz de trascender los límites del capitalismo gracias a su consciencia sobre sí mismo (consciencia garantizada por una teoría marxista interpretada de modo hegeliano). Otros autores, como Antonio Gramsci (*Quaderni del carcere*), cargan las tintas sobre la dimensión política y cultural de las clases sociales, entendiendo la clase como una formación compleja de las relaciones entre dirigentes y dirigidos, entre los cuales las diferencias no son únicamente económicas. Su teorización de las clases sociales le permite alumbrar el concepto de "hegemonía", que implica el gobierno político y social de una clase dominante gracias, por un lado, a su control de las instituciones políticas y de la economía y, por otro, al consenso cultural y pasivo asumido por las clases subalternas, un consenso que contribuye a la reproducción de la hegemonía dominante. Louis Althusser (*Pour Marx, Lire le Capital*) y Nikos Poulantas (*L'État, le pouvoir, le socialisme*) abordarán las clases sociales desde una perspectiva *estructuralista*, centrando sus trabajos en la cuestión de la reproducción social. Si bien Poulantzas intentará –siguiendo a Gramsci– ofrecer una teoría de las clases menos mecánica y más desarrollada que la de Althusser, ambas teorías tratan el problema de la agencia social de forma muy limitada.

En los terrenos de la cultura y la estética, destacan las obras de Fredric Jameson (*El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*) y Terry Eagleton (*La estética como ideología*), críticos literarios marxistas y analistas de la cultura contemporánea. Por otra parte, dentro del ámbito del urbanismo y el análisis de la ciudad, los trabajos de Henri Lefevre y David Harvey –más allá de sus diferencias– poseen una actualidad total, poniendo de manifiesto la importancia de la producción del espacio urbano como frente para la lucha de clases y la organización del capital.

En una línea más global e innovadora, cabe citar los trabajos de Harvey sobre el capitalismo (*The Limits to Capital*), el imperialismo (*El nuevo imperialismo*) y su estudio histórico sobre el neoliberalismo (*Breve historia del neoliberalismo*). Entre otras aportaciones, Harvey consigue identificar las dinámicas de la crisis económica actual y los procesos mediante los cuales el capital pretende seguir su ritmo de acumulación global: a través de un desarrollo intensivo de la desigualdad entre centro y periferias y, además, gracias a la actualización de mecanismos de desposesión colectiva para generar nuevas fuentes de plusvalor (destrucción de derechos laborales y de bienes públicos y comunes), un mecanismo, recordemos, muy similar al de los comienzos del capitalismo. Es necesario mencionar también los trabajos de Silvia Federici, que mediante una lectura feminista ha conseguido dar una potencia analítica al marxismo hasta entonces desconocida. Su obra *Calibán y la Bruja* es una impresionante investigación sobre la solidaridad represiva del capitalismo y el patriarcado respecto de la mujer. El

capitalismo fue, desde sus inicios, un sistema de carácter patriarcal que encerró a la mujer en el espacio doméstico burgués de la familia nuclear, despolitizándola y asignándole tareas reproductivas. Para terminar, cabría citar la corriente del *operaísmo italiano*, desde Mario Tronti hasta Antonio Negri o Maurizio Lazzarato, que ha generado algunas de las lecturas actuales más provocadoras respecto del trabajo (cognitivo, afectivo, creativo) y la *estructura imperial* de nuestra sociedad globalizada.

5. BIBLIOGRAFÍA

Althusser, L. (2004). *La revolución teórica de Marx*. Madrid: Siglo XXI.

Dobb, M. (2005). *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo.* Argentina: Siglo XXI.

Eagleton, T. (2011). *La estética como ideología*. Madrid: Trotta.

Harvey, D. (2003). *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal.

(2004). *Breve historia del neoliberalismo.* Madrid: Akal.

Hobsbawm, E. (2011). *La Era de las Revoluciones (1789-1848).* Barcelona: Crítica.

(2011). *La Era del Capital (1848-1875).* Barcelona: Crítica.

(2011). *La Era del Imperio (1875-1914).* Barcelona: Crítica.

Jameson, F. (2006). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado.* Barcelona: Paidós.

Lukács, G. (1969). *Historia y conciencia de clase*. México, . F.: Grijalbo.

Mandel, E. (1967). *La formación del pensamiento económico de Karl Marx*. Madrid: Siglo XXI.

Marx, Karl (1968). *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones Nuevas.

(1983). *En defensa de la libertad: los artículos de la Gaceta Renana, 1842-1843*. Valencia: Fernando Torres.

(1995). *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850/El 18 de Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Austral.

(2002). *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Madrid: Biblioteca Nueva.

(2003). *Manuscritos de Economía y Filosofía.* Madrid: Alianza.

(2003). *El Capital, Vols. I-III.* Barcelona: RBA (traducción cedida por Siglo XXI).

(2006). *Manuscritos Económico Filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue.

(2007). *Elementos Fundamentales para la crítica de la economía política Vols. I-III*. México D.F.: Siglo XXI.

(2010). *Contribución a la crítica de la Economía Política.* Madrid: Minerva.

(2013). *Artículos Periodísticos.* Barcelona: Alba.

Marx, Karl y Engels, Friedrich (1987). *El manifiesto comunista. Once tesis sobre Feuerbach*. Madrid: Alhambra.

(2005). *La ideología alemana.* Buenos Aires: Santiago Rueda Editores.

Marxismo Crítico: http://marxismocritico.com/

Marxists: www.marxists.org

Mc. Lellan, D. (1977). *Karl Marx, su vida y sus ideas*. Barcelona: Crítica.

Negri, A. (2000). *Imperio*. Barcelona: Paidós.

Poulantzas, N. (1998). *Estado, poder y socialismo.* Madrid: Silo XXI.

Thompson, E. P. (2012). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Madrid: Capitán Swing.

Sacristán, M. (1983). *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y Materiales I.* Barcelona: Icaria.

(2004). *Escritos sobre el capital (y textos afines)*. Barcelona: El Viejo Topo.

Sweezy. P.M (1977). *Teoría del desarrollo capitalista*. Madrid: FCE.

6. Un texto de Marx

Fragmento del Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política (1859)

Mi primer trabajo emprendido para resolver las dudas que me azotaban, fue una revisión crítica de la filosofía hegeliana del derecho, trabajo cuya introducción apareció en 1844 en los *Anales franco-alemanes*, que se publicaban en París. Mi investigación me llevó a la conclusión de que, tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que, por el contrario, radican en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de "sociedad civil", y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política. En Bruselas a donde me trasladé a consecuencia de una orden de destierro dictada por el señor Guizot proseguí mis estudios de economía política comenzados en París. El resultado general al que llegué y que una vez obtenido sirvió de hilo conductor a mis estudios puede resumirse así: en la producción social de su vida los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una fase determinada de desarrollo las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas, y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica se transforma, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. Cuando se estudian esas transformaciones hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo. Y del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, no podemos juzgar tampoco a estas épocas de transformación por su conciencia, sino que, por el contrario, hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material,

por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción. Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más elevadas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado dentro de la propia sociedad antigua. Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, porque, mirando mejor, se encontrará siempre que estos objetivos solo surgen cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realización. A grandes rasgos, podemos designar como otras tantas épocas de progreso en la formación económica de la sociedad el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués. Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción; antagónica, no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de vida de los individuos. Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por lo tanto, la prehistoria de la sociedad humana.

3 | Nietzsche, la educación y la cultura

Juan Sáez Carreras
Universidad de Murcia

> Un día vendrá donde no habrá más que un solo pensamiento: la educación.
> F. Nietzsche

1. El contexto de una decisión: interpretación de Nietzsche

Como tantas veces ha sido puesto de manifiesto, la obra de Federico Nietzsche no ha cesado de propiciar exploraciones de diversa naturaleza e interpretaciones variadas, materializadas estas, ya con categorías premodernas, ya con modernas o postmodernas. Numerosas reflexiones en los últimos cincuenta años, procedentes de geografías próximas o alejadas, pueden sumarse a las múltiples lecturas que en los años sesenta se publicaron del autor del *Ecce-Homo* (la *Internacional Nietzsche Bibliography*, dirigida entonces por H. W. Reichert y K. Schlechta, llegó a reunir hasta 3.973 títulos), hasta el punto de dar lugar a la expresión "el fenómeno Nietzsche" (Astrada, 1960: 7). Hoy, el aluvión de interpretaciones es fácil de constatar.

Esta abundancia de miradas se ha adentrado, predominantemente, en cuestiones relacionadas con la verdad, el arte, la historia, la ética, la religión, la voluntad, la libertad, la dialéctica, el hombre, el conocimiento…, pero no han sido tan frecuentes los estudios dedicados a la educación, hecho extraño dado que la preocupación de nuestro filósofo por la educación, vinculada a la cultura, se expresa con bastante frecuencia a lo largo de su obra y de su correspondencia. Ya en tiempos de docencia juveniles, siendo profesor en Basilea, Nietzsche sostenía una opinión muy negativa sobre la cultura y la formación de su tiempo. Y aunque no escribió un tratado de la una y la otra, es cierto, como bien sabe el cuidadoso lector de sus textos, que fueron siempre objeto de su atención, hasta el punto de que cabe pensar si buena parte del motor que impulsó sus reflexiones no estuvieron atravesadas por este binomio tan relevante.

No cabe duda, por otra parte, de que no encontraremos en nuestro filósofo ninguna teoría pedagógica capaz de formalizar una buena reflexión sobre la práctica educativa. Ni tampoco puede identificarse en sus escritos pedagogía de cualquier tipo que diera razón de ser de los diversos elementos (agente de la educación, sujeto de la educación, contenidos, metas, métodos y técnicas…) que la conforman, aunque algunos manuales de historia de la pedagogía conocidos consideren las propuestas nietzscheanas como una verdadera pedagogía en tanto que, en la línea diltheyana, toda verdadera filosofía termina siendo pedagogía. Por lo tanto, no es intención nuestra adentrarnos por estos derroteros, aunque potencialmente la riqueza y fuerza, es decir la *actualidad* del que es frecuente considerar un inactual a su tiempo, de las disquisiciones de Nietzsche

permitieran articular una tarea de esta naturaleza. Estamos interesados en seguir otra dirección –en realidad, no tan alejada como pudiera parecer– para la que nuestro autor, en tantos temas tan contemporáneo, fue un pensador cuyas problematizaciones siguen siendo muy pertinentes, esto es, nos permiten pensar nuestro presente, con problemas tales como la educación y la cultura en general y, más particularmente, la universidad, hoy tan presentes en la ciudadanía y en los medios de comunicación debido a la contrarreforma puesta en marcha en los últimos años por los diferentes gobiernos en el poder.

La elección de este filósofo/educador para que forme parte de la lista de pensadores que conforman este libro no es casual ni involuntaria. Nietzsche era, ha sido, una opción de siempre, una decisión pendiente de concretar (Sáez Carreras, 1979) cuando las dificultades, más objetivas que subjetivas, ya no lo fueran, en una trayectoria que nunca dejó de estar en contacto con él por las diversas y fecundas vías que poseemos los profesores universitarios. Nunca dejó de ser acompañante en ese camino que a lo largo de la existencia de cada ser humano está más cargado de sombras que de luces y certidumbres. No es difícil, pues, entender que esta decisión tenga que ver con las entrañas, con el cuerpo que diría él, con aquella insatisfacción de la que Nietzsche fue consciente, durante tantos años deseosa de satisfacerse, aún a sabiendas de que no lo lograría del todo.

> El principal problema no es si estamos satisfechos con nosotros mismos, sino si estamos satisfechos con algo. Si afirmamos un solo momento, no solo nos afirmamos a nosotros mismos, sino también a toda la existencia. Porque nada es autosuficiente, ni en nosotros mismos ni en las cosas; y si nuestra alma ha temblado de felicidad y ha sonado como las cuerdas de un arpa una sola vez, toda la eternidad fue necesaria para producir ese único momento y en este único momento de afirmación toda la eternidad se dio por buena, fue rescatada, justificada, afirmada. (Nietzsche, *La voluntad de dominio*, afor. 1032).

Es preciso que aclare, pues, el contexto de mi decisión. El relevante texto del filósofo francés Jean Granier tiene mucho que ver con la propuesta que asumen estas páginas de centrar mi análisis en la educación, la misma que Nietzsche (nacido en Rocken en 1844 y fallecido en Weimar en 1900) vivió como buen estudiante y pronto docente universitario, pero también, posteriormente, como problema al que dedicó muchas reflexiones de su extensa obra; en ellas desplegó una crítica dura a la cultura y educación de su siglo (que se halla tanto en los escritos jóvenes como en los más maduros) y de su contexto –la Alemania del XIX–, al tiempo que pensaba en otra educación y en otro tipo de educadores para un futuro, para "otro milenium", consciente de las dificultades que entrañaba realizar una alternativa sólida al sistema educativo de entonces. Excelente y riguroso, el estudio de Granier (1966: 9) defiende la necesidad de buscar un centro, un punto de apoyo articulador de todo el pensamiento nietzscheano, y nos propone, en un esfuerzo metafilosófico importante que trataba de "delimitar el campo originario de un pensamiento capaz de fundamentar de nuevo la filosofía", el problema de la verdad como el tema central, unificador, de la obra de Nietzsche, orientada, a juicio de nuestro intérprete, "a superar el escepticismo y el dogmatismo" (ibid, 603) que el autor del Zaratustra encontraba en la cultura de su tiempo y en la de algunos de sus más

inmediatos precursores. Para nosotros, que nos sumamos a la necesidad de adoptar un centro, una plataforma desde las que orientar nuestros argumentos, nos parece que es la cultura en sentido amplio, y de modo más específico el problema de la educación, el centro que puede relacionar las diversas partes que "se integran entre sí como un todo" (Massuh, 1969: 30), tal y como el propio Nietzsche pudo visualizar al final de su vida mientras buscaba acceder a una visión más completa y global de su pensamiento.

Como argumentos a favor de esta elección, reconozco haber tratado de fundamentar mi propuesta acudiendo a aquellos estudiosos de Nietzsche –geografía cargada más de defensores que de detractores de su obra– que legitiman mi posición por muy arriesgada que parezca; aparte de aquellos estudios específicos que centrados en la educación pude revisar, Deleuze (1973: 160) me mostró que veía en Nietzsche "el alba de una contra-cultura" y Foucault (1970: 11) encontraba en su filosofía un "esencial pluralismo", propiciando una interpretación variada y diversa de la realidad ateniéndose al supuesto de que "más que hechos lo que existe son interpretaciones" porque todo acontecimiento "tiene un sentido múltiple".

Mis intentos justificadores van más lejos. Si el pensamiento pluralista de Nietzsche promueve, a su vez, numerosas interpretaciones de sus textos, ¿por qué no iba a ser nuestro enfoque justificable, tanto más cuanto, en lo que respecta a nuestro pensador, "la subjetividad que lo envuelve todo salta descaradamente a la vista" (Von Aster, 1964: 245) y "las gafas de color determinan el espectáculo" (Trías, 1973: 13), actividad propia, por otra parte, de toda mirada personal marcada por intereses, deseos y poderes? Aún más, ¿acaso no utilizaron Heidegger y Jaspers a Nietzsche "como pantallas de proyección de su propia filosofía", como nos confirmó Habermas (1977: 14) unos años después?, ¿y no lo hizo también el propio autor de *Conocimiento e interés* al buscarse "a sí mismo en Nietzsche" ya que, en gran medida, "se encontró allí" (Rodríguez Marín, 1977: 9), en su trabajo y obra? La pasión por introducirnos en un pensamiento laberíntico, a fuer de ser sincero y realista, nos ha impulsado a dejarnos seducir por las reflexiones de Jaspers (1963: 53) haciéndose eco de las voces que acusan a la academia de domesticar el pensamiento del filósofo de Rocken, o por las de Eugen Fink (1969: 14) reivindicando que Nietzsche es "ese pensador que ha encubierto más que manifestado su filosofía".

Evidentemente, presupuestos de esta naturaleza no pueden ser mantenidos si no se plantean las precauciones que ello conlleva, ya que "no todas las interpretaciones tienen el mismo valor", aunque en cada una de ellas "haya algo de verdad" y la "jerarquía de perspectivas" formulada por Granier (1966: 603) adquiera, en este sentido, su coherencia y su potencia. Al fin y al cabo, se puede deducir de sus planteamientos que no son las perspectivas por sí solas las que deben atraernos, sino, sobre todo, la construcción de la verdad que desde todas ellas pueda llegar a realizarse.

2. Algunos estudios específicos sobre educación y cultura

Es preciso confesar, como apuntábamos líneas más arriba, que la elección propuesta no es en absoluto innovadora. Además de a los propios textos de Nietzsche –fundamentalmente los que dedicó al "porvenir de nuestras escuelas" y la intempestiva "Schopenhauer como educador"–, hemos podido acceder a algunos intérpretes que reconocían el papel que la educación y la cultura jugaron en su pensamiento. Nos gustaría esbozar, atendiendo al presente en el que nos instalamos y sin ánimo exhaustivo puesto que este no es el fin de esta colaboración, algunas de los argumentos formulados en estos temas (otros se irán viendo posteriormente) por ciertos autores canónicos que reconocieron la relevancia de considerar la educación y la cultura como centrales en la obra de Nietzsche. Una lectura detenida de tales textos nos permite profundizar en ellos.

Uno de los trabajos que demanda nuestra atención es el de C. Baroni, *Nietzsche educateur* (1961). No entra a fondo, visto con perspectiva pedagógica, en las grandes cuestiones educativas que merecen ser pensadas en la actualidad, pero sus afirmaciones nos siguen interesando como cuando las escribió. Baroni, además de encontrar mucho más cercano que nunca al filósofo/filólogo, porque no ha perdido "nada de su valor eterno" (ibid: 40), identifica en su persona "un gran educador"(ibid: 48) y en su obra "la posibilidad de tocar los problemas esenciales de la educación" (ibid: 39). Se lamenta de que se haya cometido clara injusticia con Nietzsche por los nazis, por su hermana y por los jóvenes que, arrogándose el derecho a ser discípulos de Zaratrusta, no son otra cosa que "snobs reaccionarios y perezosos que se mofan de los abusos de la erudición y creen encontrar un aliado en él" (ibid: 36). Pero también dispara contra los marxistas –conocido *El asalto a la razón* de G. Lucacks–, que "le critican en general, de manera singularmente vergonzosa, confundiéndole con la imagen promovida por sus adversarios" (ibid: 37): nazis, inmoralistas, reaccionarios tales como aquellos de la Acción Francesa que apelaban al "individualismo", al "aristocratismo" y al "sentido de la grandeza", conceptos y expresiones utilizadas por Nietzsche, es cierto, sin que se profundizara en los usos que el filósofo hacía de estas nociones. Baroni adjetiva a Nietzsche de educador –adjetivo que compartimos por razones varias– y reivindica su capacidad educadora, aunque careciese de la cultura pedagógica suficiente para desvelar ese potencial pedagógico que encuentra en él –al parecer no demostró esa capacidad, físicamente, en las aulas con sus estudiantes.

De justicia es traer a estas páginas a Luis Jiménez Moreno, al que se le reconoce haberse adentrado en los escritos del filósofo (1966, 1972, 1986) y haber tratado de elaborar unos conceptos básicos del pensamiento de Nietzsche, cuya característica principal sería el de ser "antropológico". Y, aunque en su extenso "estudio crítico" que dedicó a la traducción castellana de *El gay saber* insiste en que "el tema primero y casi único de la filosofía de Nietzsche –en torno al cual convergen sus consideraciones científicas, artísticas, históricas y religiosas de toda índole– es el tema del hombre" (1972: 28), tuvo la oportunidad de formular algunas reflexiones sobre "la formación del individuo en la cultura occidental" e interrogarse sobre la capacidad del pensador alemán

para demolerla y ponerla en cuestión. A partir de unos textos de Nietzsche sobre la cultura y la educación de su tiempo, Jiménez Moreno (1966: 48) se detiene en el problema de "qué perfección puede adquirir el hombre por medio de una formación individual, y cómo se encuentra vinculado y dependiendo de lo que se estima como la cultura de cada época". Desde esta preocupación, nuestro intérprete sistematiza algunas consideraciones que, a su juicio, realmente pesaron en el pensar de Nietzsche. En primer lugar, una crítica a la cultura de su tiempo por encontrarla tan "desvitalizada" que es preciso "sospechar" de ella; y tiene sentido sospechar porque ha acabado siendo más bien "un servicio" que genera un "tipo de vida con valores tan claramente determinados" (ibid: 55) que producen en el individuo una seguridad tan poderosa como la del "jinete en su caballo dominando el horizonte". La crítica de Nietzsche a los valores puramente instrumentales de la cultura permite pensar nuestro presente. Uno de los valores que proveen esta desvitalización a favor de opiniones puramente personales y periodísticas o, siendo optimistas, de formaciones meramente eruditas y especializadas, "ha impedido la creación de nuevos valores en donde se aplica todo lo grande" (ibid: 58). Son estos valores, en segundo lugar, los que dan sentido al *nuevo estilo* y a la *nueva forma* propios del carácter primigenio y creador de la auténtica cultura. El concepto de "superhombre", como expresión del "anhelo de superación" del hombre que formándose individualmente puede llegar a elevarse por encima de sí mismo, será propuesto por Nietzsche asociado a esta noción de cultura creadora, superadora, a su juicio, de la desvitalización que la cultura filistea, esteticista y servil ha impuesto a la Alemania de su tiempo.

Por último, por recordar otra referencia más, quiero citar a Sara Kofman, quien hizo de "los conceptos de cultura en las intempestivas" una de las transversales que con más fuerza atravesaban los pensamientos de Nietzsche. Fruto de la conferencia que impartió en el Centro Cultural Internacional de Cerisy-La Salle y de la mesa redonda que le siguió, la interpretación personal de Kofman (1973) se apoya, es cierto, en las intempestivas, así como en "las pequeñas obritas que siguieron al origen de la tragedia", pero también tiene pendientes las aportaciones que sobre el sentido de la cultura dio el filósofo en otras de sus obras; nosotros recordamos, especialmente, la acertada reflexión que Nietzsche (1976: 53) desgrana en su *Ecce-Homo*:

> Todas las cuestiones de la política, del orden social, de la educación han sido hasta ahora falseadas íntegra y radicalmente por el hecho de haber considerado hombres grandes a los hombres más nocivos, por el hecho de haber aprendido a despreciar las cosas "pequeñas", quiero decir los asuntos fundamentales de la vida misma. Nuestra cultura actual es ambigua en sumo grado.

De la misma forma que Platón se sirvió de Sócrates para formular sus ideas y Schopenhauer usó la filosofía kantiana y la mitología budista y cristiana para conducir "sus procedimientos retóricos" (Kofman, 1973: 119), Nietzsche utiliza los lenguajes de Schopenhauer y Wagner para expresar sus innovadoras ideas. Pero Kofman hace hincapié en que es él mismo, Nietzsche, el verdadero sujeto de la tercera intempestiva y no Schopenhauer, como pudiera pensarse por el título de la obra. El "Nietzsche educador" es, en cierto sentido, a juicio de Kofman, un sujeto diferente, incluso contrario a su mentor, ya que "la lectura que Nietzsche hace de Schopenhauer es, como toda

lectura, dirigida y orientada" (Kofman, 1972: 121). Puesto que no hay lectura sin interpretación y toda interpretación supone una "reapropiación nueva" (Kofman se apoya para este argumento en un texto de *La genealogía de la moral*), y siendo conocedor, pues, de que "no hay lectura sin una reescritura, sin la constitución de una nueva forma, de un nuevo estilo", la orientación que Nietzsche da a su escrito está dominada por una obsesión, "la de resolver el problema de la educación" (Kofman, 1973: 121). Para confirmar su aserción, Kofman (1973: 146) se detiene con más detalle en el análisis de las *Intempestivas* a fin de escrutar el concepto de cultura que maneja el autor de *El crepúsculo de los ídolos*:

> ¿El concepto de cultura en las Intempestivas? No hay un concepto sino conceptos de cultura… Incluso más. No hay conceptos de cultura: lo que hay son una serie de metáforas entrelazadas las unas a las otras y en la que cada una desplaza el sentido habitual de la otra.

Especialista en el tema de las metáforas, Kofman nos propone su propia lectura y reescritura de la obra de Nietzsche –acorde con la tesis de su clásico libro sobre "Nietzsche y la metáfora" (1972)–, en la que la metáfora se convertiría en el centro de gravedad de buena parte de la escritura de Nietzsche y, especialmente, de sus primeras obras, haciendo hincapié en que, si bien las intempestivas permiten una "lectura metafísica", también el juego metafórico indefinido que estas muestran las sitúa más allá, o fuera, de la metafísica. Es desde esta perspectiva como hay que abordarlas y Kofman espera que la interpretación futura tenga en cuenta esta dirección.

3. La cultura que critica Nietzsche

Es sabido que se ha entendido mejor la educación de un país si se enmarcaba en la cultura en que ella funcionaba, y ello es tanto más cierto cuanto que nuestro filósofo mantiene una concepción de la primera, la cultura alemana que él vivió y asimiló, teniendo como referente a la segunda; "educar para la cultura" es una de sus frases más conocidas, que los hermeneutas suelen citar frecuentemente, una cultura para "la que se necesitan fuerzas artísticas inauditas que promuevan el instinto de conocimiento ilimitado, para volver a crear una unidad", como escribió Nietzsche en *El libro del filósofo* (I. afor. 30: 30). Sin detenernos en estos temas que convocan la cuestión de la cultura, vamos a adentrarnos en *Schopenhauer educador,* en donde Nietzsche (2011: 782), de modo infrecuente con el estilo aforístico que desarrollará poco después, organiza la visión que sostiene de ella:

> Pero quién está realmente convencido de esa meta de la cultura, a saber, que esta ha de fomentar el surgimiento de verdaderos *seres humanos* y nada más, y compara entonces cómo incluso ahora, con toda la ostentación y la pompa de la cultura, el surgimiento de esos seres humanos todavía no se diferencia mucho de un prolongado maltrato a los animales… Pues existe una especie de *cultura de la que se ha abusado y que está dedicada a tareas de servicio* ¡basta con mirar a nuestro alrededor!

En ese entorno cultural, una serie de egoísmos, en términos de Nietzsche, impiden y obstaculizan el despertar o el surgimiento de seres humanos:

1. *El egoísmo de los propietarios*, empresarios y agentes que necesitan del servicio de la cultura. Ellos reclaman el tipo de formación que necesitan para cubrir sus necesidades y por ende "prescriben al mismo tiempo la meta y la medida": "la mayor cantidad de conocimiento y formación" para la "mayor cantidad posible de producción" para la "mayor cantidad posible de ganancias", una fórmula seductora "para ganar dinero de la manera más fácil posible". La meta sería, así pues, "formar la mayor cantidad posible de seres corrientes" y este es el objetivo de las instituciones modernas de formación: "fomentar que cada cual, en la medida que lo permita su naturaleza, se convierta en un corriente (*courant*)", en un escenario en el que mediante "la ayuda de una formación común a todos" exista un vínculo natural entre 'inteligencia y propiedad", entre "riqueza y cultura". Desde estas premisas se detesta toda formación que "produzca soledad", cuando lo que se necesita es una "formación rápida para convertirse cuanto antes en un ser que gane dinero". Una formación orientada exclusivamente a ese fin supone que "al ser humano solo se le permite poseer la indispensable cantidad de cultura que sea de interés para la adquisición general de propiedades y para el comercio internacional" (ibid: 782-783). Este poder/egoísmo fomenta una cultura más bien lucrativa.
2. *El egoísmo del Estado*. El Estado "ansía la máxima difusión y la máxima generalización de la cultura", teniendo en sus manos "los instrumentos más eficaces para satisfacer sus deseos". Un estado fuerte, "seguro y amplio para poder sostener la bóveda entera de la formación", tratará de que esta se difunda entre sus ciudadanos de tal modo que sus logros "redundarán siempre en beneficio exclusivo del mismo Estado", en rivalidad constante con otros Estados. De este modo, en cualquier lugar donde se hable de "Estado de cultura", se podrá observar que se ha asumido la "tarea de desarrollar las fuerzas espirituales de una generación hasta el punto en que, con el desarrollo alcanzado, puedan prestar servicios y ser de utilidad a las instituciones existentes"(ibid: 783). Es la cultura oficial la que se genera en torno a este egoísmo.
3. *El egoísmo de los formalistas* o de los partidarios de "la bella forma", "aquellos que tienen motivos para fingir y ocultarse con las formas" (ibid: 783), aquellos que hacen de la palabra, el adorno, la decoración, la pompa, la apariencia, el amaneramiento… la razón de ser de sus vidas, siendo su exterior el reflejo de su interior. Una cultura decorativa es el producto de este egoísmo. El sujeto de finos modales, el que rivaliza con su vecino porque tiene más formación, es aquel que "quiere gustosamente dejarse moldear" acorde a la "elegancia mendaz con la que se debe enmascarar la enfermedad de la prisa desprovista de toda dignidad", "porque siento que esa cultura alemana en cuyo futuro se tiene aquí fe –la de la riqueza, el pulimento y la simulación amanerada– es la más hostil contraimagen de la cultura alemana en la que yo creo." (ibid: 784-785).
4. *El egoísmo de la ciencia*. Es aquel tipo de egoísmo que entiende por cultura, de manera esencial, "el fomento de la ciencia", ese espacio de búsqueda que

> "solamente ve por todas partes problemas de conocimiento" mientras produce una figura, el docto, ese "metal enteramente impuro" que no busca la verdad sino "la búsqueda misma", como para nuestro pensador es el filólogo. Nietzsche dedicó durante toda su vida muchas páginas, algunas muy ácidas, a la figura del docto, preocupado como estaba por lo que este representaba en la cultura alemana y lo asentado que estaba en ella; para él el docto se caracterizaba por "su sumisión respecto a ciertas personas, castas, opiniones, iglesias y gobiernos que tienen poder, ya que le es útil poner la verdad de parte de todos ellos."(ibid.: 787).

La cultura, pues, debido a los cuatro egoísmos o poderes citados y a sus figuras profesionales más representativas, es tanto una cultura lucrativa (es fácil evocar, con los análisis de Nietzsche, ese ámbito que denominamos hoy *formación para las empresas*) y una cultura oficial, como una cultura decorativa y una cultura erudita, compendiadas todas ellas en la imagen del docto, instrumento en manos del Estado y de agentes que 'al afirmar la cultura se afirman a sí mismos'. O con otras palabras, estos cuatro poderes, que están en interacción, reflexionan celosamente sobre cómo beneficiarse de la cultura, pero "cuando no está en juego su propio interés son muy apáticos y carecen de ideas". En este escenario cultural predominante (dominado por el lucro, el oficialismo, el decorativismo y la falsa erudición), ¿qué papel juega la educación?, ¿y los educadores? y, sobre todo, ¿qué funciones y metas les cabe a los formadores de estos profesionales en las instituciones legitimadas para ello? Nietzsche no tiene buena imagen de ellas:

> Oye ahora lo que ha estado rumiando mi corazón: arrastrémonos todavía unos años a través esta existencia universitaria, tomémosla como un "pesar instructivo", que se debe de soportar con seriedad y admiración. Entre otras cosas debe ser un "período de aprendizaje" para la "enseñanza", y creo que mi tarea es formarme para ello. Solo que me he puesto la meta un poco alta.
>
> Con el tiempo comprendo lo que enseña Schopenhauer sobre la sabiduría universitaria. Aquí no es posible que se dé una esencia de la verdad completamente radical. Sobre todo no podrá salir de ahí nada verdaderamente revolucionario.
>
> Acto seguido solo podremos llegar a ser verdaderos "maestros" en tanto que nos elevemos por todos los medios sobre el clima de esta época y seamos no solo hombres sabios sino sobre todo "mejores".
>
> También aquí siento ante todo la necesidad de ser "verdadero". Y es por esto por lo que no puedo soportar por mucho tiempo la atmósfera de la academia mucho tiempo más. En consecuencia, antes o después nos liberamos de este yugo, esto es "para mí" algo completamente firme.
>
> Y luego fundamos una nueva Academia griega. (Carta a Rodhe, el 15 de diciembre de 1870; en *Correspondencia*, vol.2: 174).

Nietzsche habla en serio. Rechaza el tipo de enseñanza universitaria que enfatiza la cultura oficial y erudita pensando en satisfacer las demandas del Estado. Él quiere ser "un verdadero maestro", no un docto ni un funcionario, y la universidad que él conoce no le ofrece esa oportunidad. Siente que debe llevar a cabo esa tarea en otro lugar (para el que Nietzsche hizo esfuerzos económicos) siguiendo el espíritu y la filosofía de la Academia Griega, creando un centro de formación en Niza que reúna a los primeros "grandes europeos" (Spenlé, 1935, 1945; Baroni, 1961). Pero, antes, es preciso aprender bien para poder después enseñar –proyecto que no tiene que ver con ser más sabio o docto– a quienes, a su vez, enseñarán a otros a ser espíritus libres e independientes.

Nuestro filósofo, pensando en otros filósofos a los que hay que preparar, se plantea con mucha frecuencia interrogantes sobre lo que significa formar.

4. La educación en las obras de Nietzsche

Las lecturas y revisiones del *Ecce-Homo*, *La genealogía de la moral, Más allá del bien y del mal*, *Así habló Zaratustra*, *La gaya ciencia*, *Aurora* y *Humano, demasiado humano*…, por una parte, y, por otra, la inmersión de lleno en el universo pedagógico permiten identificar cuestiones relacionadas directamente con la educación, así como nociones, teorías, categorías y pensamientos que esta práctica social conlleva, además de una buena cantidad de los problemas que van asociados a ella, tanto en niveles formales como en otros menos formalizados. De algunos de ellos, dejamos constancia.

4.1. La posición de Nietzsche en torno a la educación

A estas alturas de lo que está pasando en España –y puede decirse que en gran parte de la Europa que se suma al espíritu de Bolonia–, no es impertinente afirmar que la crítica de Nietzsche a la educación sigue siendo actual, más allá o más acá de contingencias y matices –de contexto y tiempo, sobre todo– que, por otro lado, no son pocas. Haremos una doble reflexión para sintetizar nuestra posición. En términos globales, nuestro filósofo formula, por una parte, una enmienda a la totalidad de la cultura y educación de su país y de su tiempo que, a pesar de mediar siglo y medio entre su época y la nuestra, sigue siendo rabiosamente contemporánea. Esta interpretación –normalmente apoyada por los primeros textos de Nietzsche, aunque no solo en ellos– centrada en la educación, con gramáticas y lenguajes más o menos diferenciados, se ha puesto de manifiesto varias veces –son filósofos los que mayormente han realizado tal lectura–, y reinterpretarla, con detalle y detenimiento y con armas específicamente pedagógicas, es tanto un pertinente reto como una oportunidad, dado los acontecimientos que atraviesan nuestro sistema educativo en sus distintos niveles. Se puede argüir que el tema de la educación siempre ha sido motivo de conflicto y enfrentamiento, conocida su complejidad y su utilización por diversos grupos de poder, pero ello no es óbice para *hablar* de ella y pensarla desde las plataformas que sean necesarias si, con tal objetivo, ayudamos a pensar un presente como el nuestro, tan cargado de trampas institucionales y de incertidumbres que tensan un horizonte desprovisto de esperanzas y sólidas promesas.

Por otra parte, se encuentra a lo largo de toda la obra de Nietzsche, incluidos los textos de su primera etapa (los llamados *escritos de juventud*), propuestas más afirmativas, enunciadas con un lenguaje menos negador, acerca de lo que podría ser una educación distinta, menos vacua e institucionalizante, orientada por criterios de futuro; un futuro en el que se trabaje por la construcción de una humanidad que se sobrepasa a sí misma y da oportunidad a que cada sujeto llegue a ser lo que realmente es y quiere ser.

Con palabras más exultantes, la educación para Nietzsche es un recurso fundamental para preparar y construir una humanidad diferente a la suya. Es cierto que para llevar a cabo un trabajo de esta naturaleza es preciso rastrear con mucho cuidado –dada la naturaleza aforística de casi todos ellos– los escritos del autor de *Aurora*, clarificando y actualizando aquellos en los que el filósofo se detuvo directamente en los problemas más o menos relacionados con la educación, e identificando aquellas nociones que encierran un potencial pedagógico inexplorado. En esta labor algunos intérpretes de Nietzsche nos han legado magníficos trabajos para extraer de nuestro autor toda la potencialidad que encierra en este territorio de saberes que conlleva nuestro enfoque.

Las páginas que siguen son un intento aproximado a estos dos objetivos nietzscheanos tratando de recrear la problematización que hizo de la educación –profundamente relacionada con la cultura, como hemos visto– y las propuestas pedagógicas de futuro que se desprenden, directa o indirectamente, de sus libros.

4.2. La crítica de Nietzsche a la educación y a los educadores

Nietzsche tuvo, en lo que respecta a la educación, una visión abiertamente crítica, tal y como se puede cotejar en sus conferencias "Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas", en sus "Consideraciones intempestivas" y, especialmente, en *Schopenhauer educador*, sin olvidar el resto de sus obras (aspecto que desmentiría el supuesto de que esta visión negativa se limita al período juvenil). Tiene sentido, al hilo de nuestros análisis, retomar la pregunta anterior: ¿qué papel juegan los educadores?, ¿trabajan por la cultura, por una cultura creativa e innovadora, contrarrestando los efectos de los poderes estatales y privados, a favor del hombre, del sujeto que quiere formarse para desarrollarse y enriquecerse con los bienes espirituales que ella provee para engrandecerse y sobrepasarse?

> Es obvio que hace falta una reflexión completamente desacostumbrada para apartar de una vez la mirada de los actuales establecimientos de enseñanza y enfocarla más allá, hacia instituciones totalmente diferentes y extrañas, a las que quizá la segunda o tercera generación considere ya necesarias. Mientras tanto, los esfuerzos de los actuales educadores de nivel superior producen o bien al docto, o al funcionario, o al propietario, o al filisteo de la formación, o bien, por último y por lo común, un producto híbrido, mezcla de todos ellos: esas instituciones todavía por inventar tendrían, por supuesto, una tarea más difícil… que adiestrar a un joven en contra de la naturaleza, como sucede en la actualidad, para que se convierta en un docto (Nietzsche, 2011: 790).

La educación y los educadores dirigen sus esfuerzos a formar al docto, cuando la verdadera tarea para los seres humanos consistiría *en cambiar la manera de aprender y plantearse una nueva meta*, una meta diferente para una cultura que, hasta ahora, siendo servidora del Estado y poniéndose al servicio, por tanto, de la política, está trabajando para distintos poderes. Nietzsche es consciente de este hecho tanto como lo es de la dificultad de materializarlo en su tiempo, por lo que son frecuentes sus alusiones a la "cultura del futuro", de las "futuras generaciones", "hombres del futuro" y similares, así como otras refiriéndose a la "educación para el porvenir" o la "educación del futuro", "nueva tarea", denominaciones que han permitido a fervorosos de su obra blandir el

lema de una pedagogía del *tercer milenio*. Lo cierto es que el filósofo de Sils-María es lo suficientemente atrevido –dada la edad en que llevó a cabo este valiente y lúcido análisis en tiempos no proclives a que los propios profesores ejercieran con tanta honestidad la autocrítica asumiendo esa dimensión intelectual asociada a la docencia y la investigación– para afirmar que "costará un esfuerzo indecible cambiar, por una nueva idea fundamental, las ideas fundamentales de nuestro actual sistema educativo, que tiene sus raíces en la Edad Media y que se propone como meta de la formación consumada propiamente al docto medieval." (Nietzsche, 2011: 790-791).

Este cuestionamiento de la educación de su época se llevó a cabo en dos de los niveles clásicos del sistema educativo, el de los institutos y el universitario, y las dos instituciones compartieron varios de los dardos acerados que les dedicó. Teniendo presente la relación estructural entre cultura y educación ("para la cultura"), señalamos algunos rasgos o características de esta crítica que nos permitirá entender mejor los argumentos empleados por Nietzsche:

- *Es una educación subordinada y sometida, como la cultura, a la política,* en tanto que el Estado se presenta como el proveedor de esos servicios. El Estado "está derrotando a la cultura, ya que la difusión de la instrucción, por un lado, y su debilitación y especialización, por otro, conduce fatalmente a una subordinación total" (Colli, Introducción a *Sobre el porvenir…*: 13).
- *Es una educación impulsora de un cientificismo excesivo,* como si el conocimiento verdadero no fuera de otra naturaleza o no existiera otro tipo de conocimiento, ni otro método de acceder a él y producirlo. Nietzsche duda del valor de la ciencia: "la división del trabajo en las ciencias tiende prácticamente hacia el mismo objetivo, al que aspiran aquí y allá conscientemente las religiones, es decir, a una reducción de la cultura, o, mejor, a su aniquilación." (*Sobre el porvenir…*: 63).
- *Es promotora de una especialización radical,* consecuencia en gran parte del rasgo anterior, y fragmentación del conocimiento y las posibilidades que este encierra. Con el poderoso lenguaje que Nietzsche utilizaba, insiste en esta idea al proclamar que "la cultura superior no puede ser comprendida: el que ha puesto sólo dos cuerdas en su guitarra, no comprende a los hombres que tocan con más cuerdas" (*Humano*…, afor. 281: 199). Caracterizados por "su fidelidad a los detalles" y su "fidelidad de recadero", los especialistas se desvían cada vez más de "la auténtica cultura" (*Sobre el porvenir*…: 62).
- *Está cargada de historicismo,* siendo esta tendencia contraria a la vida y, por tanto, favorecedora de una educación banal y estéril. La corrupción de "la instrucción tiene mucho que ver con la intrusión de tendencias eruditas e históricas en el lugar de una disciplina y hábitos prácticos"(*Sobre el porvenir*…: 98). El tipo de historia que Nietzsche critica "no tiende más que a conservar la vida y no a engendrar otra nueva" (ibid: 65), impidiendo que se lleve a cabo "la nueva formación", paralizando el impulso del "hombre de acción" y degenerando "desde el momento en que el aire vivificante del presente no la anima ni la inspira" (ibid). La "palabra del pasado es siempre palabra del oráculo" y no se puede entender si

no somos "los constructores del porvenir y los intérpretes del presente" (*Sobre la utilidad e inconvenientes*…Obras Completas, vol. I: 79).

- *Se encuentra masificada,* cuando una educación efectiva debe atender a los verdaderamente preparados y motivados para ser grandes hombres. "La cultura cuanto más universal posible debilita la cultura hasta tal punto, que se llega a no poder conceder ningún privilegio ni garantizar ningún respeto. La cultura común a todos es precisamente la barbarie" (*Sobre el porvenir*…: 60).
- *Es deficiente e ineficaz* para el logro "de una vida valerosa", y la "producción de cerebros de organización tan delicada" (*Humano*…, afor. 442: 248), así como el fortalecimiento de "la voluntad como centro y núcleo del mundo que es" (*El nacimiento de*…: 41). Por el contrario, la educación se ha centrado, prioritariamente, en extender los valores y patrones puramente comerciales.
- *Es de carácter acrítico,* acorde con las instituciones oficiales que imponen criterios sobre los qués, los cómos y los para qués de la educación. La crítica del *valor de los valores* de la tradición, que Nietzsche asocia al procedimiento genealógico, es un momento negativo del método, pero luego adviene otro *positivo de creación,* por lo que puede afirmarse, dice Deleuze (1971: 9), que "la crítica no es concebida por Nietzsche como una reacción sino como una acción".
- *Está desconexionada de la praxis,* ya que las propuestas teóricas que se hacen, los programas y proyectos que se promueven no conectan con las realidades culturales de las personas que desean educarse, ni consiguen dar razón de ser de la naturaleza humana y de los proyectos *sobrehumanos*, innovadores y creativos, del hombre.
- *El profesorado está inadecuadamente formado y preparado.* "Al sistema entero de educación superior en Alemania se le ha ido de las manos lo principal, tanto *la finalidad* como *los medios* de lograrla. Se ha olvidado de que la educación, *la formación* misma –y no el Reich– es la finalidad, que para lograr esa finalidad son precisos *educadores* –y no profesores de Instituto y doctos de Universidad– […] Hay necesidad de educadores que estén educados ellos mismos. Faltan educadores, primera condición previa de la educación: de ahí la decadencia de la cultura alemana" (*Crepúsculo de*…: 83).

Si bien estos rasgos se pueden identificar en el conjunto de su obra, es necesario apuntar, dada la evolución que fue alcanzando y las contradicciones y tensiones que hicieron de él "un campo de fuerzas" (Cano, en Introducción a Niemeyer, 2012), que caben múltiples puntualizaciones a esta breve lista: entre el joven y el maduro Nietzsche, entre el Nietzsche que defiende la autoridad y la disciplina como medios rigurosos de educar –características del sistema educativo de su cultura y su tiempo– y aquel otro que defiende cierto antiautoritarismo, o lo que escribía en su última etapa vital a favor de la autoeducación: en el terreno educativo deberíamos "limitarnos a plantar, construir y crear ¡Es verdad que esto significaría *educarse a sí mismos*!*"* (*Correspondencia*, vol. II, 2007: 465), afirmación que nos recuerda aquello que Gadamer (2000) llamaba "educar

es educarse". Los *entre* nietzscheanos, en lo que respecta a cuestiones educativas, podrían multiplicarse.

5. La crítica de Nietzsche a la universidad y su reflexión sobre los doctos

Gran parte de los argumentos y reflexiones de Nietzsche dedicados a la figura del docto, atravesando con su presencia las diversas instituciones formativas, están pensadas teniendo presente la imagen de la universidad y los institutos de su tiempo. Nietzsche dedicó suculentas páginas y un buen número de aforismos a la institución universitaria, en la que permaneció poco tiempo porque no comulgaba con sus métodos, contenidos y metas, ni tampoco con el ambiente que en ella se respiraba, interpretado por actores (doctos y funcionarios, filisteos y estetas, normalmente gentes descomprometidas con los verdaderos problemas de la vida) que, a su juicio, desvitalizaban lo que él pensaba que tendría que ser la investigación y la transmisión de la cultura, la verdadera tarea de una educación que tratara de formar hombres libres. En un aforismo de última época, con ese tono irónico, puede que bastante radical si le diéramos una interpretación generalizadora, escribe contundentemente:

> ¿Cuál es la tarea de todo sistema escolar superior? Hacer del hombre una máquina. ¿Cuál es el medio para ello? El hombre tiene que aburrirse. ¿Cómo se consigue eso? Con el concepto de deber. ¿Quién es su modelo en esto? El filólogo: este enseña a ser un empollón ¿Quién es el hombre perfecto? El funcionario estatal…(*Crepúsculo* de…, afor. 29: 104).

Para Nietzsche, es el docto la figura profesional que mejor representa a una institución como la universidad, que, siguiendo el espíritu de Schopenhauer, está en decadencia y debe ser sustituida por otras agencias (El Liceo, El Jardín, la Academia…) capaces de formar a una ciudadanía libre e independiente. De tal manera este agente social, cultural y profesional le interesó que lo sometió a vivisección con tanta ironía como acritud. Por su pertinencia merece nuestra atención. En la obra *Schopenhauer educador*, Nietzsche destaca en el docto toda una serie de "cualidades", que nosotros sintetizamos brevemente.

Primera: Probidad, es decir, capacidad para ser "como es debido", lo que supone, por lo general, cualidad de poco valor para la ciencia ya que "sólo raras veces es fructífera" al depender tan decisivamente "de lo establecido". La probidad venera, en lo posible, "la opinión antigua", y "reprocha, al que anuncia lo nuevo, su falta de sensus recti", despreciando la abstracción, los razonamientos deductivos, sospechando, por lo demás, del filósofo, del pensador que bucea en lo complejo.

Segunda: "Agudeza visual para lo cercano, unida a una gran miopía para lo lejano y lo general". Descompone y no relaciona, no ve el todo sino las piezas, después deduce su interconexión, de ahí que no alcance una imagen sólida de lo global y

la totalidad del fenómeno estudiado. Es "en una topera es donde más a gusto se encuentra el topo".

Tercera: Insipidez y mediocridad para detectar o asumir "hipótesis artísticas", siendo la mayor parte de las veces incapaz de comprender y apreciar lo raro, lo grande y lo extraordinario, esto es, lo importante y esencial. En historiografía, como ejemplo de docto, indaga los motivos de los seres humanos del pasado según intereses previos y "excava todos los motivos ordinarios 'de este pasado' porque se siente de la misma especie".

Cuarta: "Pobreza de sentimiento", por lo que es fácil de entender que "el docto no barrunta el sufrimiento que conlleva cierto tipo de conocimiento".

Quinta: "Baja autoestima y modestia", ya que en lo más hondo de su intimidad saben que "no son fauna que vuela, sino que se arrastra. Con esta cualidad incluso tienen la apariencia de conmovedores".

Sexta: "Lealtad con los maestros y guías" y por ello agradecidos, "ya que sólo gracias a ellos han conseguido acceso a los dignos recintos de la ciencia, donde nunca hubieran entrado de haber seguido su propio camino". Para el maestro implica "trabajar con cierto éxito las cabezas mediocres", no tardando en ser imitado por ellos, ya en sus defectos –exagerados porque resaltan en individuos tan pequeños– como en sus virtudes.

Séptima: Actividad mecánica y rutinaria, consecuencia de los "hábitos adoptados" y de la "falta de ideas", aunque "suelen rendir mucho". Para Nietzsche, "tales naturalezas son coleccionistas, comentaristas, confeccionadores de índices, de herbarios [...] y aprenden e investigan en torno a un campo determinado, simplemente porque jamás han pensado que también hay otros campos".

Octava: "Huida del aburrimiento" y búsqueda del estímulo. Su consuelo son los libros, escogiéndolos en función de que faciliten "su participación personal", "esto es, libros en que entren en consideración él mismo, o su estamento, su opinión en cuanto doctrina política, o estética, o incluso solamente gramatical". A diferencia del verdadero pensador, que "nada anhela tanto como el ocio, el docto común lo evita porque no sabe qué hacer con él".

Novena: Búsqueda del sustento, por lo que "sirve a la verdad si ésta está en situación de promover directamente sueldos y puestos más elevados, o al menos de obtener el favor de quienes han de conceder el pan y los honores". Este servicio a las "verdades provechosas" suele ser más practicado que el dedicado a las "verdades no provechosas a las que sólo se consagran una minoría".

Décima: "Aprecio a los demás doctos", no por el afecto o el respeto, sino "por miedo a su desprecio", motivo "extraño" para nuestro filósofo, pero para él "muy frecuente" en las instituciones formativas. La razón de ser de esta cualidad, no obstante, es mucho más espúrea de lo que pueda pensarse: "todos los miembros del gremio se vigilan entre sí con el mayor celo para que la verdad, de la que dependen el pan, el cargo, la honra, sea bautizada realmente con el nombre de su

descubridor". Tal fenoménica explica cómo "se profesa respeto estricto al otro por la verdad que ha encontrado con el fin de exigir a cambio que también él lo profese", pero cuando este se equivoca y no entra en esta verdad, en ese juego, "se hace estallar estruendosamente para que no aumente el número de competidores", sociología de rumores en contra de "errores pertinaces y atrevidos" impulsados por eso que "en ningún lugar falta y aquí tampoco", "los *idiotismos morales* a los que de ordinario se les da el nombre de picardías".

Undécima: La vanidad. "El docto por vanidad" es un todo-relaciones por las más diversas geografías, un explorador de curiosidades, que desea ante todo "tener (de investigación y trabajo) un campo exclusivamente para sí" y en contrapartida "la mayor parte de las veces se da por satisfecho con el honor de ser él mismo admirado como curiosidad".

Duodécima: La pulsión lúdica. "El docto por pulsión lúdica", jugador en la investigación, suele deleitarse buscando "pequeños nudos en las ciencias y deshacerlos", aunque no se dedique en exceso a ello. Evita, pues, profundidades, pero suele percibir con cierta rapidez "algo que jamás verá con su ojo laborioso y rastrero el docto que ha de ganarse el pan".

Decimotercera: "El impulso hacia la justicia", difícil de distinguir y entender metafísicamente dada su imperceptibilidad para el ojo humano, pero "con el piadoso deseo de que ese impulso tenga entre los doctos una frecuencia y una eficacia superiores a la visibilidad que consigue alcanzar", deseo de que el "estado de ánimo tibio o gélido en el que los doctos ordinarios llevan a cabo su trabajo cotidiano" sea superado o "expulsado para siempre".

A modo de resumen de estas trece cualidades que adornan al docto, merece la pena recoger estas irónicas, magníficas y provocadoras reflexiones de Nietzsche sobre esta figura que pulula, ¿hoy como ayer?, por las instituciones científicas, docentes e investigadoras.

> Piénsese ahora en estos elementos, o en varios más, o solo en algunos, pero agitados con fuerza y bien mezclados entre sí: se tendrá la génesis del servidor de la verdad. Es muy curioso cómo aquí, en beneficio de un negocio en el fondo extrahumano y suprahumano, consiguen fusionarse una multitud de pequeños impulsos y mini-impulsos muy humanos, para formar una combinación química, y cómo el resultado, o sea, el docto, a la luz de ese negocio supraterrenal, elevado y totalmente puro, aparece entonces tan transfigurado que uno olvida por completo la mezcla y la mixtura que fueron necesarias para su procreación. No obstante, hay momentos en que se ha de pensar precisamente en ello y recordarlo: a saber, justamente cuando se pregunta por la significación que tiene el docto para la cultura. Pues todo aquel que sabe observar, advierte que el docto, en esencia, es estéril –¡una consecuencia de su génesis!– y que tiene un cierto odio natural al ser humano que es fértil; por eso los genios y los doctos se han peleado en todos los tiempos. (Nietzsche, 2011: 789).

No cabe duda de que, si Nietzsche ponía el dedo en la llaga al cuestionar la universidad alemana en la que él ejerció como investigador y docente, estaba caracterizando, de modo ciertamente radical para su tiempo, algunos de sus rasgos estructurales. Intervino en sus análisis, no solo la influencia de su entonces maestro Schopenhauer (que no llegó nunca a ejercer como profesor en ella), sino también su

propia subjetividad expresándose en el conflicto con sus colegas (el debate inesperado abierto por la publicación de *El origen de la tragedia*), sin olvidar a los administradores de la universidad, que, cuando trataba de cambiar de área (pasar de la filología a la filosofía) rechazaron su solicitud con el más ominoso silencio ¡Debió doler!

Pensar nuestro presente universitario, hoy y aquí, en nuestro país, implica plantearse si se sigue manteniendo, a grandes rasgos, esta universidad del XIX y hasta qué punto. Porque este pensar no se verá predeterminado si se reconoce, al mismo tiempo, que, si bien sigue habiendo profesores universitarios de cualquier área de conocimiento cuyos métodos pedagógicos y metas educativas puedan ser discutibles cuando no anacrónicos –pensando más en sus procesos de promoción personal que en sus estudiantes (razón de ser de la universidad)–, no puede generalizarse esta situación, ya que un buen número de estos profesionales de la investigación y la transmisión asumen sus funciones pedagógicas en las aulas inquietos por cómo hacer llegar a sus alumnos de la mejor manera el saber, motivándoles y generando el deseo de aprender, lo que es una buena estrategia y un buen antídoto contra la pedagogía libresca, tecnocrática y memorística que esclaviza y desmotiva más que libera, haciendo a veces cierto aquel dicho impopular de que *la universidad no enseña, sino examina*. Al fin y al cabo, como argumenta ese excelente estudioso de Nietzsche, el profesor valenciano Joan B. Llinares (2008: 315), se puede ser profesor universitario sin menoscabar la dignidad de esta tarea y esta, a fin de cuentas, "depende de la índole y de la calidad de las personas". Son estas, las que se dedican a contagiar la pasión por la educación tratando de que sus estudiantes accedan al pensar y con ello propician el autoconocimiento y el crecimiento personal o, por el contrario, promueven la desmotivación, la mecánica y la rutina en las clases, la ignorancia y la barbarie, las que hacen de la universidad una buena o mala institución.

6. Habla el educador: La formación y educación de espíritus libres

Nietzsche es consciente de que se necesita mucho tiempo para cambiar la cultura y la educación de su época, para llevar a cabo la *nueva tarea*, y no es necesario apelar a referentes actuales para poder comprobar que no se equivocaba en su diagnóstico. "Se necesitan milenios para abrir nuevas sendas", escribió en *Más allá*…, grandes esfuerzos para transvalorar e invertir los valores filisteos, para superar "el crepúsculo de las verdades que hasta ahora sólo han sido viejas mentiras por no estar animadas de la auténtica voluntad de verdad" construyendo "nuevas veredas", distintos rumbos, y se necesitan hombres "que presionen a la voluntad de milenios a seguir nuevas vías. Para enseñar al hombre que el futuro del hombre es cosa suya, que depende de una voluntad humana" (*Más allá*…, afor. 203: 135-137). Son necesarios, imprescindibles, hombres libres, insiste una y otra vez, hombres de pensamiento que hay que formar y educar con otros criterios a los imperantes en su tiempo. Debe, por ello, crearse las condiciones y aprovechar las circunstancias para que surjan esos espíritus libres capaces de propiciar

nuevas sendas, "las sendas y pruebas presumibles mediante las cuales un alma ascendería hasta una altura y poder tales que sintiese la coacción de realizar tales tareas; una transvaloración de todos los valores bajo cuya presión y martillo nuevos una conciencia se templaría […] de modo que pudiese soportar semejante responsabilidad" (*Más allá*...: 137).

Nietzsche se veía a sí mismo como un espíritu libre, hecho en el aprendizaje, la lectura, el pensar solitario y las dificultades humanas, que las tuvo a pesar de su buscado aislamiento. Con mucha frecuencia, tal y como demuestran sus escritos conocidos y sus póstumos, reflexionó una y otra vez sobre las veredas y sendas seguidas, sobre la unidad interna que subyacía a sus obras y lo que tuvo que hacer para lograrlo. Y en diversas ocasiones nos dejó la percepción, la imagen que construyó de sí mismo en esta esforzada tarea; una de estas imágenes, en los últimos días que le quedaban, fue la de educador. En esa maravillosa, valiente y sincera autobiografía que fue el *Ecce-Homo*, Nietzsche, como bien puso de manifiesto Sánchez Pascual en la Introducción, decidió "contarse su vida" justamente el día de su cumpleaños, el 15 de octubre de 1888. A partir de esta decisión trabajó "con intensidad en la composición de esta obra", proponiéndose varios títulos para denominarla, ofreciéndonos con cada uno de ellos "un escorzo brevísimo de la autoimagen de Nietzsche" (Introducción: 10). Y si bien, finalmente, escogió el que en la historia de la cultura y de la filosofía es harto conocido (con ese significativo subtítulo *Cómo se llega a ser el que se es*), otros de los títulos sugeridos para cerrarla –ahora que se conoce mejor la historia de este texto– fue *Ecce-Homo: habla el educador* (Introducción: 10), denominación muy expresiva que explicita las intenciones de un Nietzsche intentando dar un nombre al conjunto de su trabajo, de su labor humana.

Que este intento de explicarse y verse a sí mismo, en una naturaleza dedicada a pensar, no fue el único, puede cotejarse con frecuencia en sus variados escritos. Así, en un texto póstumo titulado *El camino de la sabiduría* (*Der Weg Weisheit*), del que se da detalle en un texto de Massuh, Nietzsche reflexiona sobre su proceso de aprendizaje y su desarrollo intelectual, tratando de buscar una cierta unidad en el camino recorrido en su vida. Con esa brillante capacidad que tenía para resumir sus pensamientos, nuestro filósofo divide su evolución intelectual, su formación y aprendizaje humano a lo largo de su vida, en tres pasos o fases:

> Primera fase: Admirar (obedecer y aprender) mejor que ningún otro. Reunir en sí mismo todo lo que es digno de respeto y dejar que luchen entre sí. Soportar todo lo que es pesado. Ascetismo de espíritu. Coraje. Tiempo de comunidad […] superación de las inclinaciones mezquinas y pequeñas. El corazón abierto: nada se conquista si no es con amor (Massuh, 1969: 10).

Es el tiempo de los maestros, de los verdaderos educadores, de los padres espirituales en los que hay que poner una gran fe porque en ellos se asienta el porvenir. Hay que admirar y venerar para que surja la pasión y el deseo por aprender, por muy pesada y dura que sea esta tarea. Son necesarios momentos de dedicación a los demás, a la amistad y para eso es preciso tener el corazón abierto: para disfrutar los tiempos de colaboración, de comunidad, del trabajo conjunto, de incorporarse a la cultura y al espacio social. Se necesita para ello mucho coraje porque hay mucho que aprender y

obedecer y muchas inclinaciones y tentaciones mezquinas que dominar y superar, muchas dificultades propias de las relaciones humanas que afrontar.

> Segunda fase: Romper con el corazón que venera y cuando se está más fuerte ligado a él. El espíritu libre. Independencia. El tiempo del desierto. Crítica de todo lo respetado (idealización de lo no respetado). Intento de transmutar las evaluaciones. (ibid: 13).

Paso importante: comenzar a tener criterio propio, a elaborar el personal punto de vista, para lo que es necesario el distanciamiento de los maestros ("liberación", dirá en otro texto), que no significa otra cosa que independencia de juicio y capacidad para negar, si fuese necesario, lo que otros han dicho. No hay peor alumno que el discípulo ciego que, al mismo tiempo, no sepa trascender, es decir superar, al maestro al que, por otra parte, se le debe "reconocimiento". Hay que aspirar a ser un espíritu libre, aunque tal meta suponga adentrarse en el desierto, en las crisis, en la soledad del proceso que conlleva el desarrollo y la maduración espiritual. Se necesita tiempo para recogerse, individualizarse, cuestionar lo aceptado sin más, con sentido crítico, frente a toda idealización arbitraria y filistea que conlleva "la mentira de milenios". Es hora de transvalorar, de crear nuevos valores para una humanidad alternativa, de idealizar lo hasta ahora "no respetado", lo no admitido, lo no convencional y formalizado.

> Tercera fase: La gran decisión o aptitud para una posición positiva, para la afirmación ¡Ningún Dios, ningún hombre por encima de mí! El instinto del creador que sabe dónde pone la mano. La gran responsabilidad y la gran inocencia (para tener alegría por algo dar la aprobación a todo). Darse el derecho para actuar, más allá del bien y del mal. Él (creador) asume la contemplación mecánica del mundo y no se siente humillado bajo el destino: él es el destino. (ibid: 17).

Ya no hay dudas y negaciones, lo importante ahora es afirmar, poner en juego toda la voluntad de poder, de potencia, que ha ido uno forjando y desarrollando para llegar a ser el que se es, el que se ha querido ser. Un espíritu libre no se hace sin inquietud ni esfuerzo, ya que "nosotros los espíritus libres somos ya una transvaloración de todos los valores" (*El Anticristo*, I, afor.13: 37) añejos, propios de negadores y resentidos de la vida, valores que deben ser sustituidos por otros que afirmen la vida. El proceso de formación es largo y desgarrante. Hay que distanciarse, si se quiere actuar con autenticidad e instinto creativo, de convenciones y prejuicios, de mentiras y falacias, poniendo en juego una ética que esté más allá del bien y del mal, de los viejos valores que dominan la cultura actual, porque "no existen fenómenos morales sino interpretación moral de los fenómenos" (*Más allá*… afor. 108: 99). Un espíritu libre es, al fin y al cabo, el resultado de una serie de vivencias y "experiencias íntimas" – "que se delata en su escritura", matiza Blanchot (1973: 43)–, de esfuerzos y sobrecogimientos, de exaltaciones y plenitudes, esto es, de su propio destino. Él es su propio objetivo, su creativa meta; no el ser funcionario, propietario, docto, filisteo y otras figuras representativas de la cultura dominante. No es esta una verdadera formación. No es esa la verdadera educación, dice Nietzsche, que conviene al hombre que desea superarse, que aspira a construirse una mente fuerte y suficientemente original capaz de hacer estimaciones de valor opuestas, de, finalmente, pensar, distinguir y reflexionar.

Si hubiera que tipificar, clasificar y ubicar las propuestas educativas de Nietzsche en los territorios pedagógicos, sería difícil encontrar una categoría, una división en la que poder situarle. Algún lector de su obra le ha colocado, con pocas palabras y escasas justificaciones sobre su decisión, entre los partidarios de las pedagogías afirmativas. Y no va desencaminada esta adjetivación, sobre todo si se piensa en que el habla de Nietzsche, como afirma Blanchot (1973: 45), "es un habla de afirmación", que no se entrega a la negación y al nihilismo, que ignora la contradicción aunque se contradiga, rasgo característico de "un pensamiento plural", un habla de pensadores que cuestiona "el pensamiento en línea recta", satisfecho este siempre al poseer "una colección de fósiles en su cerebro, es decir, convicciones" (*El viajero y* … afor. 317: 161) que impiden el verdadero pensar y la producción de verdaderos pensadores.

> Hay, primero, pensadores superficiales; en segundo lugar, pensadores profundos –los que ven en la profundidad de las cosas– y, en tercer lugar, pensadores fundamentales, que descienden hasta el fondo último de las cosas, lo cual vale bastante más que asomarse a sus profundidades. Por último, hay pensadores que meten la cabeza en el pantano, lo cual no debe tomarse por señal de profundidad ni de pensamiento profundo. Estos últimos son poceros. (*Aurora*, afor. 446: 209).

7. Sugerencias para seguir ahondando en este centro articulador

Se han llevado a cabo en nuestro país algunas exploraciones, casi siempre insuficientes como la nuestra, sobre la educación que criticó Nietzsche y sobre la que puede ser, a su entender, la que impulse el futuro. Creo que falta, en lo que conozco hasta ahora, una investigación de más calado, más detenida, exhaustiva y articuladora, de los diferentes temas que interesaron al filósofo y nos pueden interesar a nosotros que las realizadas hasta ahora. Queda mucho camino por recorrer y ahora sí que se ofrecen las condiciones para realizar tal tarea. La Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche (SEDEN) está llevando a cabo una tarea de publicación, actualización y difusión de la obra de Nietzsche magnífica: se han publicado, con la colaboración de la editorial Tecnos, cuatro gruesos volúmenes de *Fragmentos póstumos* (entre 2005 y 2010), así como dos gruesos volúmenes de las *Obras completas* (entre 2011 y 2013), que revisan y ponen al día, de manera crítica y muy cuidadosa, las ediciones que Alianza Editorial, con introducción y notas de Sánchez Pascual, tanto nos hizo disfrutar. Por otra parte, la editorial Gredos, en su *Biblioteca de Grandes Pensadores*, publica en dos cuidadosos textos (2009) y con el título *Nietzsche* (I y II) gran parte de las obras de nuestro filósofo. A todo ello hay que añadir, ¡por fin!, la publicación en la editorial Trotta de casi toda la amplia *Correspondencia*, en 6 volúmenes (de 2005-2012), sin olvidar la cantidad de estudios que, desde distintas perspectivas, está auspiciando el grupo de investigadores y profesores de SEDEN y otras personas en diferentes instituciones del saber.

Se han creado, por tanto, las condiciones para seguir explorando una obra que, a pesar de lo que han opinado algunos de sus intérpretes (Habermas, 1977: 13), sigue siendo *contagiosa* y cargada de potencialidad, propiciando estudios de diversa naturaleza temática. Pero bucear en la obra de Nietzsche con ánimo de escrutar el centro –la

educación– que ha dirigido esta aportación exige la utilización de armas pedagógicas para exprimir y desvelar todo el potencial pedagógico que encierra su obra. De no ser así, de no dominar la gramática y las lógicas pedagógicas, el intérprete que se aventure a rastrear las posibilidades educativas del discurso nietzscheano puede acabar recreando lo ya publicado, sin muchas aportaciones a lo dicho. Hecha esta matización, solo cabe decir ¡adelante!: un proyecto sobre un pensador que llegó a escribir, "no conozco meta más elevada para mí mismo que la de llegar a ser algún día *educador* en el sentido grande: solo que estoy muy lejos de esta meta" (*Correspondencia*, vol. II, 2007: 465)[1] es, o puede ser, desde luego, muy estimulante intelectualmente. En el capítulo de referencias bibliográficas tiene el lector algunos textos que le impulsan a tal reto si se encuentra abierto para ello. Ensayista de altura, poeta de primer orden, filósofo profundo y provocador, de subjetividad extremada, gran educador…, Nietzsche, pensador potente, es, una vez más, una oportunidad para pensar nuestro tiempo.

8. BIBLIOGRAFÍA

Astrada, C. (1960). *Nietzsche y la crisis del irracionalismo*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Baroni, C. (1961). *Nietzsche educateur*. Paris: Buchet-Chastel.

Blanchot, M. (1973). *Nietzsche y la escritura fragmentaria*. Buenos Aires: Calden.

Deleuze, G. (1971). *Nietzsche y la filosofía.* Barcelona: Anagrama.

(1973). Pensée nomade. En *Nietzsche aujourd´hui.* Paris: Unión Génerale d´ Éditions, 159-190.

Fink, E. (1969). *La filosofía de Nietzsche.* Madrid: Alianza.

Foucault, M. (1970). *Nietzsche, Freud y Marx*. Barcelona: Anagrama.

Gadamer, G. (2000*). La educación es educarse*. Barcelona: Paidós.

Granier, J. (1966). *Le probléme de la Verité dans la philosophie de Nietzsche.* París: Editions du Seuil.

Habermas, J. (1977). *La critica nihilista del conocimiento en Nietzsche*. Valencia: Teorema.

Jaspers, K. (1963*). Nietzsche.* Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Jiménez Moreno, L. (1966). La formación del individuo en la cultura occidental ¿Es Nietzsche un demoledor de la cultura? APORÍA, vol. 5 y 6.

(1972). *Nietzsche.* Barcelona: Labor.

(1986). *El pensamiento de Nietzsche*. Madrid: Cincel.

Kofman, S. (1972). *Nietzsche et la métaphore*. París: Payot.

(1973). Le/Les concepts de culture dans les Intempestives ou la double dissimulation. En *Nietzsche aujourd'hui? (*vol. 2). París: Union Générale des

Éditions, 119-151.

Llinares, J.B. (2008). Buscando espacios para la verdad: Nietzsche y la filosofía en la Universidad. En Onceas Coves, F. *Filosofía para la Universidad, filosofía contra la Universidad.* Madrid: Biblioteca del Instituto de Antonio Nebrija de Estudios sobre la Universidad, 311-359.

Massuh, V. (1969). *Nietzsche y el fin de la religión.* Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Niemeyer, C. (2012). *Diccionario Nietzsche*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Nietzsche, F. (1963). La voluntad de dominio. En *Obras Completas, vol.5*. Madrid/ Buenos Aires: Aguilar.

(1966). Sobre la utilidad e inconvenientes de los estudios históricos para la vida. En *Obras Completas. vol. I.* Buenos Aires: Aguilar.

(1967). *Aurora*. Buenos Aires: Ediciones del Mediodía.

(1972a). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.

(1972b). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.

(1972c). *La genealogía de la moral.* Madrid: Alianza.

(1973a). *El gay saber*. Madrid: Narcea.

(1973b). *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza.

(1973c). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza.

(1974a). *Humano, demasiado humano*. México: Editores Mexicanos Unidos.

(1974b). *El libro del filósofo*. Madrid: Taurus.

(1974c). *El viajero y su sombra*. México: Editores Mexicanos Unidos.

(1975) *El Anticristo*. Madrid: Alianza.

(1976). *Ecce- Homo.* Madrid: Alianza.

(1977). *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. Barcelona: Tusquets (de la Edición de Colli y Montinari, con Introducción de Colli).

(2005-2013). *Correspondencia*. Madrid: Trotta.

(2006-2010). *Fragmentos Póstumos* (4 volúmenes). Madrid: Tecnos.

(2011). *Obras completas (vol.1: Escritos de juventud*). Madrid: Tecnos. De este volumen tenemos presente los siguientes textos: *David Strauss, el confesor y el escritor* (641- 694); *Schopenhauer como educador* (749- 806); *Richard Wagner en Bayreuth* (807- 857).

Rodríguez Marín, J. (1977). Introducción. En Habermas, J. *La critica nihilista del conocimiento en Nietzsche*. Valencia: Teorema.

Sáez Carreras, J. (1977). *Nietzsche. Interpretaciones: Problemas de evaluación y lectura*. Valencia: Tesis de Licenciatura (dirigida por F. Montero Moliner).

(1979). Interpretación de Nietzsche. *Millars,* 5, 285-286.

Savater, F. (1974). *Nihilismo y acción*. Madrid: Taurus.

Spenlé, J. (1935). Nietzsche á Nice. *Mercure de France,* 896, 227-259.

Nietzsche educateur. *Conferencia pronunciada en Génova el 14 de octubre de 1944.* Erlenbach (Zurich): Rentsche.

Trias, E. (1973). *Filosofía y carnaval*. Barcelona: Anagrama.

Von Aster, E. (1964). *La filosofía del presente.* México: Universidad Autónoma.

1 A título de curiosidad, señalemos, por ejemplo, las diferencias de traducción –aunque conservando el sentido– de este mismo texto con la ofrecida por Niemeyer en el Diccionario Nietzsche (2010: 162): "No conozco tarea más alta que convertirme algún día en educador en el mejor de los sentidos".

4 Verdad y sociedad abierta. Popper: Un filósofo para el siglo XXI

Eugenio Moya
Universidad de Murcia

1. La Viena roja y el compromiso popperiano con la libertad

Aunque la mayor parte del itinerario intelectual de Karl Raimund Popper (1902-1994) transcurrió en el exilio, entre Nueva Zelanda e Inglaterra, en las que ejerció de profesor de filosofía en el Canterbury University College (1937-1944) y en la London School of Economics (1945-1969), el primer tercio de su vida se desarrolló en su ciudad natal, Viena, la ciudad que el Imperio austrohúngaro y la dinastía de los Habsburgo convirtieron en una de las grandes capitales de Europa, pero que, tras la Primera Guerra Mundial y la revolución de 1918, asistió al final de una de las monarquías más antiguas, al surgimiento de la república socialista –la conocida como la *Viena roja* (*Rotes Wien*)– y, sobre todo, a la crisis de una modernización fracasada que obligó a crear nuevos lenguajes en todos los ámbitos culturales[2]. Pensemos en Wittgenstein, Freud, Gödel, Musil, Canetti, Schönberg, Mahler, Lorenz... Y también en Popper[3].

El testimonio autobiográfico de su *Búsqueda sin término* es, en este sentido, revelador: Marx, Engels, Lasalle, Kautsky o Bernstein formaban parte de su biblioteca familiar; de ahí que en su juventud, tras la revolución democrática de 1918, se hiciera miembro de la Asociación de Estudiantes Socialistas. No obstante,

> Pronto iba a quedar desencantado. El incidente que me enfrentó con el comunismo, y que pronto había de alejarme enteramente del marxismo, fue uno de los más importantes en mi vida. Ocurrió muy poco antes de mi decimoséptimo cumpleaños. En Viena se desencadenó un tiroteo durante una manifestación de jóvenes socialistas no armados que, instigados por los comunistas, trataban de ayudar a escapar a algunos comunistas que estaban arrestados en la comisaría central de la policía de Viena. Varios jóvenes obreros socialistas y comunistas murieron. Yo estaba horrorizado y espantado de la brutalidad de la policía, pero también de mí mismo. Porque sentía que, como marxista, compartía parte de la responsabilidad por la tragedia.
>
> […]
>
> Había aceptado un credo peligroso de una manera acrítica, dogmática. La reacción me convirtió primero en un escéptico; luego me llevó, aunque solo por un corto tiempo, a reaccionar contra todo racionalismo… En la época en que tenía diecisiete años me había convertido en un antimarxista. Me había percatado del carácter dogmático de su credo y de su increíble arrogancia intelectual. Era una cosa terrible arrogarse un tipo de conocimiento que convertía en un deber arriesgar la vida de otras personas por un dogma acríticamente aceptado o por un sueño que podría resultar no realizable (Popper, 2002: 53-55)[4]

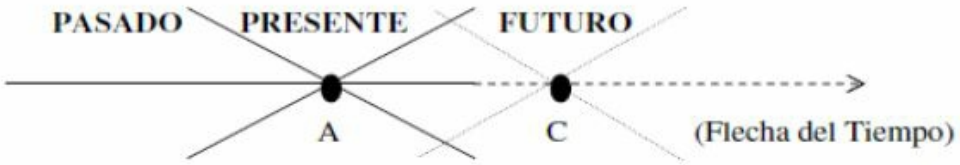
Con el tiempo, Popper consideró el marxismo como un desarrollo bastardo de la ilustración y lo acusó de ser, pese a sus buenas intenciones, un representante, junto al fascismo, de los movimientos políticos totalitarios. Por eso, aunque tras los trágicos acontecimientos siguió casi siempre sintiéndose socialista, escribió:

> no puede haber nada mejor que vivir una vida libre, modesta y simple en una sociedad igualitaria. Me costó cierto tiempo reconocer que esto no es más que un bello sueño; que la libertad es más importante que la igualdad; que el intento de realizar la igualdad pone en peligro la libertad, y que, si se pierde la libertad, ni siquiera habrá igualdad entre los no libres (Popper, 2002: 58).

El marxismo, sobre todo el segundointernacionalista (Engels, Kautsky…), se vertebró sobre una concepción metacientífica errónea, que en gran parte heredó del positivismo de la época, la posibilidad de descubrir leyes o tendencias históricas generales, una concepción *historicista,* científicamente acrítica, que favorece, para el filósofo vienés, un uso ilícito de la historia con resultados generalmente totalitarios. En el fondo, como señala en *Conjeturas y refutaciones* (1983: 414-415), se trata de una versión secularizada de la mentalidad teísta y autoritaria que sustituye la voluntad omnipotente de Dios por las Leyes de la Historia y que transforma el más allá redentor por un "reino de Dios en la Tierra", la sociedad comunista.

Las pretensiones del historicismo se revelan insostenibles tan pronto como consideramos la diferencia fundamental que existe entre las *predicciones científicas* y las *profecías históricas*. En efecto, explicar un acontecimiento *X* significa que podemos deducirlo de una proposición universal *P* junto con, al menos, una cierta proposición específica *C* relativa al caso especial. Si de lo que tratamos no es de explicar un acontecimiento particular, sino una regularidad o tendencia, por ejemplo "todos los planetas se acercan progresivamente al sol", podemos, desde la mecánica newtoniana, explicar esa tendencia acudiendo a las leyes de la atracción, pero contando necesariamente con condiciones iniciales de que el espacio interplanetario es limitado y lleno de materia resistente, etc. Solo de esa manera es posible configurar un modelo o mapa astronómico que nos permita testar empíricamente la tendencia del acercamiento progresivo. Evidentemente, los historicistas pretenden algo parecido con la historia, pero eliminan las condiciones iniciales y operan como si las leyes fuesen incondicionales (*de* la historia misma y no nuestras), con lo que nunca pueden resultar falsadas.

Interesante para este punto de vista es el segundo argumento a favor del indeterminismo que emplea Popper en su *Post-scriptum a la "Lógica de la investigación científica"*. En él defiende la asimetría entre el pasado y el futuro para demostrar que no es posible predecir total y absolutamente ningún acontecimiento. El argumento puede reconstruirse así: según las teorías físicas vigentes, cualquier acontecimiento pasado –por ejemplo, una cadena causal física de luz– puede alcanzar y tener sus efectos en cualquier lugar del futuro, pero desde ningún lugar del futuro puede ejercerse un efecto igual sobre el pasado. Gráficamente,



Poder predecir incondicionalmente un estado de cosas futuro *C* supondría ser capaces de anticiparlo teórico-predictivamente desde *A* (el "aquí y ahora"), sin contar con ninguna condición intermedia. Sin embargo, esto es imposible porque, dada la continuidad del tiempo entre *A* y *C*, tendríamos ciertos estados de cosas intermedios *CA* que pueden tener influencia en C pero que no han podido tenerse en cuenta en *A*, pues es su pasado. Por tanto, solo es posible predecir condicionalmente (provisionalmente) *C*. Predecir que *incondicionalmente se dará C* es, pues, ilegítimo. En realidad, cuando se mantiene la existencia de tendencias absolutas e incondicionales, como el advenimiento de la sociedad sin clases, no se hace otra cosa que profetizar, que no predecir, el futuro.

Como concluye Popper (1973: 144-145), la mayor miseria del historicismo es que no es capaz de pensar el cambio en las condiciones de novedad que impone el mismo cambio; de ahí su idea de que hay un destino histórico de acuerdo con el cual las entidades cambian desarrollando su esencia latente (cultural o económica). Cualquier novedad, pues, está por principio excluida y el intento de alterar la dirección de la historia se presenta como un empeño fútil e irracional de retardar lo que algún día será. Figuras como la *dictadura del proletariado* no son más que traducciones políticas (violentas) de las estratagemas por no aceptar la potencia refutadora de la realidad. En el fondo, tal y como lo concibe Popper, Marx fue víctima del mismo error que Platón: preguntarse por *quién debe* gobernar, cuando la verdadera pregunta sería:

> ¿hay formas de gobierno que sean reprensibles moralmente?; y su opuesta: ¿hay formas de gobierno que nos permitan liberarnos de un mal, o hasta de un gobierno incompetente y dañino?" (Popper, 1992a: 92).

Desde luego, es consciente de que Marx tomó en serio los ideales de 1789, y que si cayó en el futurismo moral y político fue por un exceso de optimismo, por maximalismo, por su esteticismo político: por querer lo mejor en el futuro, no le importaron los males presentes. Consciente de las conexiones del esteticismo político con la violencia, Popper (1992b: 628, nota 4) ofrece, en cambio, dos principios que deben guiar toda política racionalmente crítica: "no podemos traer el paraíso a la tierra" y "la mejor siempre consiste en la elección del mal más pequeño".

Nazismo (nacionalismo) y comunismo, en definitiva, el totalitarismo y la violencia que generan, son los enemigos a batir, son los enemigos de cualquier sociedad democrática y, en especial, del *mundo libre* o, como lo llama también Popper (1983: 442), de "la Sociedad de la Comunidad Atlántica", con mucho "la mejor sociedad que haya existido en todo el curso de la historia humana".

> Y, lo que es más importante, puede mostrarnos que el rol del pensamiento es llevar a cabo las revoluciones por medio de debates críticos más que por medio de la violencia y la guerra; que la gran tradición del racionalismo occidental es librar nuestras batallas con palabras en lugar de con armas. Es por eso que nuestra civilización occidental es esencialmente pluralista y, también es por eso, que fines socialmente monolíticos significarían la muerte de la libertad; de la libertad de pensamiento, de la libre búsqueda de la verdad, y, con ello, de la racionalidad y la dignidad del hombre. (Popper, 1992b: *addenda* 692).

Podemos decir, pues, que su defensa del racionalismo crítico y su apuesta por la sociedad abierta son, fundamentalmente, respuestas intelectuales innovadoras a la experiencia vienesa y personal del totalitarismo, las guerras mundiales y la decadencia material y moral de Europa.

2. Hacia una sociedad abierta de la información

Con Popper ocurre como con los clásicos: el paso del tiempo no contribuye al olvido de su producción intelectual sino a su revalorización. Por eso, me gustaría en este punto destacar el papel que Internet, como espacio de comunicación, cumple en el advenimiento de lo que popperianamente yo llamaría la *Sociedad Abierta de la Información*.

Lo primero que cabe destacar es que fue el impacto de los medios audiovisuales en la educación y en la política lo que ocupó las últimas reflexiones de Popper. De hecho, no dudó en colocar la crisis de la televisión como *espacio público* en el mismo nivel que la Guerra de los Balcanes. No es que creyese que los *mass media* eran inherentemente perniciosos. La televisión: "es una tremenda fuerza para el mal, pero podría ser una tremenda fuerza para el bien" (Popper, 1998: 42). Para nuestro filósofo, las tendencias impuestas por las guerras de audiencia, así como el poder alcanzado por el conocido como el *Fourth Estate*, exigían –sobre todo si pensamos en la socialización de los niños– someterlo a control; de lo contrario, la democracia sucumbiría. Proponía, en este sentido, la creación de un consejo público que, formado por profesionales de los medios, otorgase licencias de producción y emisión siempre revisables. Frente a lecturas en exceso liberales del racionalismo crítico popperiano, el filósofo vienés siempre defendió la necesidad de regular públicamente la iniciativa privada (los vicios privados raramente producen beneficios públicos).

Interesante en este contexto sería, en cualquier caso, reflexionar sobre lo que un periodista norteamericano, James Surowiecki, ha llamado *The wisdom of the crowds*[5]. Su tesis de fondo –eminentemente contraintuitiva para la concepción estándar (platónica) del conocimiento– es que siempre la multitud, el *demos,* es más inteligente que la minoría o los expertos individuales. Y es contraintuitiva porque parece aceptable la tesis que el profesor de Princeton Harry G. Frankfurt defendió en 2005 en su libro *On Bullshit*: uno de los rasgos más destacados de nuestra cultura-espectáculo es la gran cantidad de *bullshit* que se alimenta de ella. Frankfurt lo dice de un modo que hubiese firmado el mismísimo Popper: "es precisamente esa ausencia de interés por la verdad –esa indiferencia ante el modo de ser de las cosas– lo que yo considero la esencia de la charlatanería." (Frankfurt, 2006: 44.).

Pero es este peculiar *desdén por las cosas*, que se hace especialmente manifiesto en sujetos encerrados en la caverna o delante de la pantalla de un televisor, lo que tiene

efectos totalitarios. De ahí la *eficacia de la mentira,* de la *fabricación mediática de la realidad*.

Claro que entonces cabe hacerse una pregunta, ¿es la verdad asunto del *demos*?, o, planteado de otro modo, ¿son incompatibles, como sostuvo Platón, verdad y democracia? Para Surowiecki no es así. Él ha ilustrado su tesis con el *caso Galton.* Francis Galton decidió en otoño de 1906 investigar cuán buenos eran los grupos para medir el peso de un buey que iba a ser degollado en una feria de productores en el Oeste de Inglaterra. Buscaba probar que la gente *promedio* no tenía capacidad para elegir correctamente y que la democracia universal no funcionaría nunca, ya que los resultados serían desastrosos por la falta de educación e inteligencia de las masas. Galton comenzó entonces su experimento repartiendo formularios entre los 787 participantes del experimento y les preguntó "¿cuánto pesa el buey una vez degollado y limpio?" Con los resultados construyó una curva de Bell y calculó la media de todas las estimaciones. Los resultados fueron totalmente sorprendentes por inesperados. El promedio de las respuestas de los 787 participantes fue de 1.197 libras. El peso real del buey fue de 1.198 libras. La sabiduría del grupo había sido casi perfecta.

Podríamos hablar también aquí del fenómeno *Wiki*[6] o el de las sociowebs, o sea, de *espacios de inteligencia colectiva,* espacios *parresiásticos* por excelencia. En ellos cualquier internauta tiene derecho de acceso y libertad de palabra. Los principios que rigen la publicación son en todo diferentes de la monopolización y jerarquización de las opiniones que rigen la práctica comunicativa en la comunidad científica o en los *mass media* tradicionales (*fordistas*, podríamos llamarlos). En efecto, el principio de la práctica científica que funciona *de facto* en la dinámica de investigación limita lo máximo posible la flexibilidad interpretativa. Como ha mostrado Kuhn, con quien Popper y los suyos mantuvieron en 1965 una sonora disputa[7], las comunidades científicas tiende a evitar, salvo en épocas revolucionarias excepcionales, las controversias. En los espacios de inteligencia colectiva parece triunfar, por el contrario, el principio popperiano de la "revolución permanente", de la falibilidad y la apertura, en cuanto que, como espacios sociales abiertos, asumen en su funcionamiento estos principios: aunque es imposible evitar todo error, se debe ser veraz; no hay ninguna autoridad; cuatro ojos ven más que dos; y el testado crítico de toda propuesta es una necesidad[8].

Tendríamos que reconocer así con Popper que *no hay autoridad ninguna;* más aún, que los colectivos organizados son más inteligentes que una individualidad eminente o una minoría selecta. Incluso habría que reconocerlo en el ámbito epistémico, pues la objetividad y crédito de la ciencia no radica en la idiosincrasia de los investigadores individuales, sino en los mecanismos sociales de control establecidos. Popper es claro en este punto:

> Y –extraña ironía– la objetividad se halla íntimamente ligada al aspecto social del método científico, al hecho de que la ciencia y la objetividad científica no resultan (ni pueden resultar) de los esfuerzos

> de un hombre de ciencia individual por ser objetivo, sino de la cooperación de muchos hombres de ciencia [...]
>
> Pese a ello, siempre habrá quienes arriben a juicios parciales o aun arbitrarios, pero ello no puede evitarse y, en realidad, no perturba seriamente el funcionamiento de las diversas instituciones sociales creadas para fomentar la objetividad y la imparcialidad científicas; por ejemplo, los laboratorios, las publicaciones científicas, los congresos. Este aspecto del método científico nos muestra lo que puede lograrse mediante instituciones ideadas para hacer posible el control público y mediante la expresión abierta de la opinión pública (Popper, 1992b: 385-386).

A más de uno le recordarán estas palabras las consideraciones de Kant en el § 40 de la *Crítica del Juicio* cuando habla del *sensus communis* como de un sentido comunitario que hace a quien lo posee (generalmente todos, pues "no se llega a él por mérito ni privilegio") guiarse por la máxima de pensar por uno mismo, pero atendiendo siempre al juicio del otro. En este sentido, la verdad sería el resultado del ejercicio, más que de la razón privada, monológica, solitaria, de lo que llama Kant "la razón humana global" [*die gesammte Menschenvernunft*] (Kant, 1999: 293-294).

Evidentemente, hablar de la *inteligencia de las multitudes* vulnera nociones elementales acerca de cómo creemos que es el mundo y nuestro conocimiento de él, de cómo creemos que operan los sistemas de toma de decisiones y, sobre todo, de nuestra visión eminentemente platónica y antidemocrática de lo cognitivo, al suponer que, si bien todos tienen derecho a votar, al final unos votos están mejor motivados (racionalmente más motivados) que otros. Pero si Popper, Surowiecki y otros tienen razón, las mejores decisiones son también en general las más plurales y democráticas. Una cultura de expertos es siempre peor que aquella que promueve la integración de perspectivas plurales. Los expertos, como los líderes mesiánicos o los tecnócratas, cuando hacen valer su juicio sobre los demás sin control público alguno, probablemente tomen peores decisiones que el *demos*. El poder, pero también la verdad, no deberíamos fundamentarlos en lo simple, homogéneo y cerrado, sino en lo complejo, heterogéneo y abierto. Y aquí Internet y las TIC, que si han puesto algo en crisis es la idea de límite (o cierre) y jerarquía, tienen ciertamente una clara ventaja que deberíamos explorar incluso en la república de la ciencia[9].

3. Conocimiento y falibilidad humana

La actitud crítica no es para Popper una disposición natural de los humanos. Es, más bien, una conquista cultural de Europa. En concreto, vincula la emergencia de la tradición crítica occidental al mismo origen de la filosofía en la Escuela de Mileto. En efecto, a diferencia de babilonios, egipcios o maoríes de Nueva Zelanda, los griegos, que inventaron también mitos cosmogónicos para dar sentido al mundo, no guardaron celosamente –como hicieron sacerdotes, profetas o poetas en otras culturas– la *palabra dada y auténtica*, sino que desde el siglo VII y VI a.C. dedicaron sus esfuerzos a la discusión crítica de la misma.

> No puede ser un mero accidente que Anaximandro, el discípulo de Tales, desarrollase explícita y conscientemente una teoría que se apartaba de la de su maestro ni que Anaxímenes, el discípulo de Anaximandro, se apartase de un modo igualmente consciente de la doctrina de su maestro. La única explicación plausible es que el propio fundador de la escuela desafiaba a sus discípulos a que criticasen su teoría y los discípulos convirtieron esta nueva actitud de su maestro en una tradición. (Popper, 1974: 313).

Podríamos decir que, pese a los intentos platónicos por vincular el verdadero conocimiento a las ideas de justificación e infalibilidad, la racionalidad solo nos compromete con una siempre renovada discusión sobre los méritos de nuestras creencias; es decir, que más que su confirmación, debemos intentar su derrocamiento.

En este punto, las distancias de Popper con el positivismo imperante en la epistemología de los primeros sesenta años del siglo pasado siempre fueron insalvables. A diferencia de Schlick o Carnap, desde la publicación en 1935 de la versión alemana de *La lógica de la investigación científica,* Popper negó la doctrina de que los genuinos enunciados informativos de la ciencia (paradigma de conocimiento humano) puedan justificarse por medio de enunciados que recojan los resultados de nuestras observaciones o experiencias perceptivas.

> En mi opinión, esta doctrina se va a pique con los problemas de la inducción y de los universales: pues no es posible proponer un enunciado científico que no trascienda lo que podemos saber con certeza 'basándonos en nuestra experiencia inmediata' (hecho al que nos referiremos con la expresión 'la trascendencia inherente a cualquier descripción' –es decir, a cualesquiera enunciados descriptivos-): todo enunciado descriptivo emplea nombres (o símbolos o ideas) universales, y tiene carácter de una teoría, de una hipótesis (Popper, 1970: 90).

Tomemos el enunciado descriptivo, contrastable empíricamente, "el azúcar es soluble en agua". Es claro que emplea nombres o símbolos universales, que trascienden con mucho nuestras experiencias inmediatas: azúcar, agua... Compendian una especie de *mini-teoría* contrastable empíricamente acerca de la realidad de la que hablamos, pero de ningún modo confirmable de forma concluyente por ella. Así, con el enunciado afirmamos que, según nuestra hipótesis, *toda* realidad determinada, dulce al paladar humano, blanca, granulada y que responde a una singular composición química, si la introducimos en un líquido, cuya estructura molecular es H2O, perderá su forma sólida. Pero nuestras experiencias son limitadas; solo abarcan *algunos casos*; nunca todos.

Ciertamente, la propuesta resultó novedosa, pues implicaba una versión remozada del problema filosófico medieval de los universales. La podríamos calificar de realismo crítico, y trascendía tanto el esencialismo metafísico como el fenomenalismo de los nominalistas. Para él, los universales no representaban entidades reales, pero tampoco eran *ficciones.* Eran "palabras que se utilizan para caracterizar el comportamiento legal que atribuimos a determinadas cosas singulares" (Popper, 1970: 395).

Reconocer el valor epistémico de los términos universales, que no hay hechos más que para teorías o que nuestras teorías siempre están subdeterminadas empíricamente, no implica, desde luego, para el filósofo vienés, que "no podamos aprender de la experiencia". Aprendemos de la experiencia; debemos aprender de ella, aunque nunca de modo positivo, sino crítico: *debemos aprender de nuestros errores.* Los enunciados de

observación han de servir, a pesar de su carencia de fundamentos y de su incapacidad para justificar el conocimiento, para nuestros intentos sinceros de falsación.

La inducción como patrón de descubrimiento y la verificación como criterio de contrastación representan una imagen falsa del conocimiento y método científicos (Popper, 1998: 259). No hay fuentes últimas del conocimiento (Popper, 1983: 51). Debe darse la bienvenida a toda fuente y a toda sugerencia, y después someterlas a examen crítico. Ni la observación ni la razón son autoridades. Tampoco la tradición. La única autoridad posible es el error; él es la tenue lucecilla que nos ayuda a salir a tientas de las oscuridades de nuestra caverna.

La referencia a la imagen de la caverna platónica no es casual, pues Popper ha acusado de incurrir en otro mito –el mito del marco general– a aquellos socioepistemólogos –Aronowitz (1988), Bloor (1991), Collins y Pinch (1996), Haraway (1991), Harding (1986; 1991), Latour (1992), Woolgar (1991)…– que, situados al otro lado del empirismo, han ninguneado el papel de nuestro encuentro con el mundo para terminar convirtiendo la práctica científica en una mera disputa entre colegas:

> Quisiera indicar brevemente por qué no soy relativista: yo creo en la verdad 'absoluta' u 'objetiva', en el sentido de Tarski (aunque no soy, desde luego, un 'absolutista' en el sentido en que piense que yo, o cualquier otro, tiene la verdad en el bolsillo). No dudo que este es uno de los puntos en los que estamos más profundamente divididos; y es un punto lógico.
>
> Admito que en todo momento somos prisioneros atrapados en el marco general de nuestras teorías, nuestras expectativas, nuestras experiencias anteriores, nuestro lenguaje. Pero somos prisioneros en un sentido *pickwickiano*; si lo intentamos, en cualquier momento podemos escapar de nuestro marco general. Es indudable que nos encontraremos de nuevo en otro marco general pero será uno mejor y más espacioso; y en todo momento de nuevo podemos escapar de él.
>
> El punto central es que siempre es posible una discusión crítica y una comparación de los varios marcos generales. No es sino un dogma –un peligroso dogma– el que los distintos marcos generales sean como lenguajes mutuamente intraducibles. (Popper, 1975: 155-156)[10].

Con todo, no seríamos justos en la interpretación del falsacionismo popperiano si no reconociéramos con él (Popper, 1983: 75-ss; 1995: 26-27) que los científicos se sienten tentados muchas veces a aferrarse, como cualquier mortal, a propuestas que en puro rigor deductivo deberían rechazar por haberse topado con contraejemplos. Incluso reconoció que ese dogmatismo podía ser hasta fructífero metodológicamente, pues permitía evitar el riesgo que supone siempre el hecho de que, al abandonar rápidamente, la derrota pueda privarnos de lo que estábamos a punto de lograr. Por eso, siempre distinguió entre *falsabilidad lógica* y *falsabilidad práctica*[11]. Introdujo la primera como criterio del carácter científico de un sistema de enunciados o teoría (recordemos que el determinismo marxista –así como el psicoanálisis o cualquier otra pseudociencia– se caracteriza por su irrefutabilidad). Desde este punto de vista, para la *falsabilidad* de una hipótesis *es suficiente* la existencia de, al menos, un enunciado básico que pueda ser un potencial refutador de la teoría, es decir, que contradiga lógicamente nuestro sistema de enunciados. Pero la falsabilidad lógica no conlleva *de facto* una falsabilidad práctica. La falsabilidad expresa una relación lógica entre una proposición y sus posibles falsadores, pero no dice nada de los usuarios que la enuncian o contrastan. Es preciso incorporar

reglas especiales que determinen en qué condiciones debemos considerar falsado un sistema. Por eso, habló en su *Lógica de la investigación científica* de reglas metodológicas. Sus críticos añadirían condiciones empíricas de carácter histórico, sociológico e incluso psicológico. No le eran desconocidas a Popper, pero las quiso eliminar de su propuesta normativista de la actividad científica porque lo importante para él no era "conseguir que cualquier hipótesis esté de acuerdo con los fenómenos", sino expurgar de la ciencia aquellas hipótesis *ad hoc* que inmunizan nuestras apuestas teóricas frente la crítica. Es preciso ligar el destino de nuestras teorías a las relaciones lógicas que pueden existir entre ellas y la experiencia del mundo. Negar la posibilidad de aprender de nuestros errores no solo implicaría negar a la observación todo valor (incluido el crítico), sería tanto como declarar irracional el proceso de preferencia y elección interteórica. O lo que es lo mismo, nos comprometería con "la visión de que no hay verdad absoluta u objetiva, sino más bien una verdad para los griegos, otra para los egipcios, una tercera para los sirios, y así sucesivamente" (Popper, 1997: 56).

Esto es para Popper lo funesto. De ahí que se esfuerce en diferenciar el relativismo de su defensa del pluralismo, un pluralismo que apellida como crítico. Mientras que el relativismo conduce a la tesis de que *todo vale* o, lo que es igual, que *nada vale,* su pluralismo crítico lo compromete con la idea de que se puede aseverar todo, o casi todo, pero su aceptación depende de la capacidad para resistir una discusión crítico-racional. No renuncia, por tanto, a la idea de una verdad a la que podemos no ajustarnos y, por consiguiente, tampoco a la idea de una verdad absoluta a la que nos acercamos mediante el juego de conjeturas y refutaciones (Popper, 1983: 272-ss.).

Ahora bien, ¿cómo puede seguir defendiéndose la idea de verdad sin conectarla, como haría Descartes o Husserl, con la de certeza? Popper introduce en este punto la imagen de la verdad como la cima de una montaña permanentemente envuelta en nubes. Los alpinistas tendrían dificultades para distinguir si han accedido a la cima principal o a algún pico secundario, pero eso no alteraría el hecho de la existencia objetiva de la cumbre. Una teoría puede ser verdadera aunque nadie crea en ella y aunque no tengamos razón ninguna para hacerlo. Del mismo modo, puede decirse que, aunque tengamos buenas razones para creer que una teoría no es falsa, solo estaremos conjeturando sobre su valor de verdad a la luz del estado de la discusión crítica existente en un tiempo determinado. La infalibilidad no es de este mundo.

4. Popper y su legado

La pugna contra toda clase de autoritarismo; su apuesta por la falibilidad, la libertad y el indeterminismo; sus apelaciones al pluralismo y al espacio público de discusión; su reformismo, su defensa de la soberanía del individuo y sus derechos frente a las voluntades de la mayoría, el poder del Estado o el mercado han hecho especialmente atractivo el racionalismo crítico popperiano, tanto dentro como fuera de la academia. De

hecho, su capacidad para integrar y articular las diferentes formas de saber y de experiencia humana; para realizar análisis certeros e impulsos originales en campos tan variados como los de la física, la biología, la epistemología, la política, la economía, la ética, la metafísica o la educación le han permitido construir un legado intelectual al que han quedado asociados nombres de resonancia internacional, como F. Hayek, E. Gellner, H. Albert, P. Medawar, K. Lorenz, G. Radnitzky, G. Andersson, P. Feyerabend, J. Agassi, W. Bartley, J. Watkins, L. Bolland, D. Campbell, J. Eccles, M. Vargas Llosa, G. Soros, etc. Pero, más allá de nombres concretos, Popper ha proporcionado claves ideológicas para muchos y divergentes proyectos políticos contemporáneos. Y es en este punto en el que me gustaría insistir aquí.

En 1864, sindicatos y asociaciones socialistas y anarquistas de varios países europeos fundaron la Asociación Internacional de Trabajadores, que supuso la organización de la llamada Primera Internacional. Desde su nacimiento, asistió al enfrentamiento entre socialistas –encabezados por Marx y Lassalle– y anarquistas –liderados por Bakunin–. La Primera Internacional se disolvió en 1876, pero, hasta la organización de la Segunda Internacional de 1889, el peso del socialismo alemán y sus disputas internas iban a ser decisivas para la dirección que iban a seguir los partidos socialistas europeos y, especialmente, el austriaco.

En efecto, en el Congreso fundacional de Gotha, celebrado en 1875, los delegados del socialismo alemán se dividieron en dos facciones: la reformista o democrática de Ferdinand Lassalle y la revolucionaria de Karl Marx. El Congreso avaló las propuestas del primero, lo que supuso, en cierto modo, una estrategia de no confrontación con las estructuras de poder establecidas. Así, aunque Lasalle siempre se enfrentó a la burguesía industrial, no dudó en forjar alianzas con la oligarquía terrateniente y su más insigne representante, el conde Otto von Bismarck.

Lo mismo sucedió con los socialistas austriacos[12]. Pensemos que en plena guerra mundial Max Weber fue enviado a Viena para informarse del rechazo de los socialdemócratas austriacos a la revolución obrera. Y las respuestas fueron positivas (Weber, 1988: 492-518). Evidentemente, los comunistas siempre los acusaron de haber llegado a acuerdos secretos con las fuerzas contrarrevolucionarias del viejo orden y de dejar a los grandes magnates industriales al frente del poder económico. Podríamos decir que les acusaron de sacrificar el socialismo en aras del poder, impidiendo así la formación de un frente común contra el fascismo.

En cualquier caso, la visión de Popper fue distinta a la de los austromarxistas. De hecho, aunque estratégicamente sus críticas al marxismo fueron postergadas hasta los años cuarenta, pues vio en la unidad de los socialistas la única forma de detener el avance del nazismo y su concepción caudillista de la organización del Estado como comunidad moral[13], su denuncia de la ingeniería utópica le hizo un pionero de la pugna ideológica frente al comunismo. Es más, su atlantismo declarado durante la Guerra Fría lo hizo especialmente atractivo para los liberales, sobre todo cuando, una vez caído el

Muro de Berlín, no pareció haber reserva alguna en reconocer que tanto el experimento soviético como los de Corea del Norte (1948), China (1949), Vietnam del Norte (1954), Cuba (1961) y Camboya (1975) habían terminado por dar la razón a Popper: todos ellos devinieron estados tiránicos y violentos. Quizás, por eso, Vargas Llosa (1995: 53) defiende que nuestro filósofo, junto a Hayek y von Mises, "es uno de los grandes pioneros del renacimiento del liberalismo clásico". En el mismo sentido se alineó José María Aznar (1995: 14), quien incluso consideró que "la experiencia de los años le mostró al mismo Popper que muchas ideas, en principio generosas del socialismo democrático, estaban equivocadas y resultaban contraproducentes para la libertad individual". En el fondo, todos los liberales convienen en defender que cualquier *planificación estatal* o *ingeniería social* deviene, por bienintencionada que sea, siempre utópica y, por ende, totalitaria. Pero no reparan en que, más que a Popper, detrás del liberalismo a quien encontramos es a Hayek[14].

En efecto, para Hayek, las instituciones sociales (derecho, moneda, mercado, poder, lenguaje, etc.) no son realidades diseñadas por el ser humano para responder a determinadas problemas o necesidades, sino que son fruto de un *orden espontáneo* de la acción humana, esto es, respuestas exitosas que se han hecho habituales (el concepto de *consuetudo* es clave) tras un ciego proceso (por su incalculable complejidad para la limitada mente humana) de ensayo y eliminación de errores. Leamos a Hayek (1994: 33):

> El hombre se adapta a la realidad que le rodea sometiéndose a unas normas que no solo no ha elaborado, sino que, incluso, en muchas ocasiones, ni siquiera conoce, aunque no por ello deje de ser capaz de conformar a ellas su actividad. Dicho de otro modo, nuestra adaptación al medio no consiste solo, ni quizás siquiera fundamentalmente, en el conocimiento de las relaciones causa-efecto, sino también en la subordinación de nuestro comportamiento a normas adecuadas a la clase de mundo en que vivimos, es decir, a realidades de las que quizás no seamos conscientes y que, sin embargo, pueden determinar el éxito o fracaso de nuestro quehacer.

Cualquier intento de planificación o interferencia (colectivista) de la acción individual espontánea resulta, así, una amenaza para la libertad y para la misma civilización. También lo es, como señala Vargas Llosa (1995: 54), el keynesianismo, el *New Deal* estadounidense de los años cuarenta, así como

> todos los populismos ideológicos contemporáneos, a cuya sombra el Estado irá creciendo de tamaño y poder en la vida económica y social, hasta la gran contraofensiva antiintervencionista y a favor del mercado competitivo encabezada por los gobiernos de Reagan en Estados Unidos y de Thatcher en Gran Bretaña.

Sin olvidar que Thacher y Popper siempre sintieron admiración personal e intelectual recíproca (la primera desde sus tiempos universitarios), la lectura liberal de Popper olvida dos puntos fundamentales:

Primero. El racionalismo crítico no es compatible con el anti-racionalismo de Hayek. Su tesis filosófica de fondo es contraria al *espontaneísmo* de Hayek. Como argumenta en *La sociedad abierta y sus enemigos,* debemos admitir que la estructura de nuestro medio social es obra del hombre y ha sido diseñada conscientemente, aunque no totalmente; nuestras tradiciones e instituciones no

son obra de Dios ni de la naturaleza, sino el resultado de las acciones y decisiones humanas, pudiendo, por tanto, ser modificadas por ellas. De ahí que, aunque vinculó la ingeniería utópica al historicismo, defendió la ingeniería social fragmentaria o parcial (*piecemeal engineering*) como mejor medio para la reforma de instituciones que hayan tenido un mal funcionamiento o no sirvan para los fines para los que las consideramos necesarias (Popper, 1973: 78-79).

Segundo. Una de esas instituciones es el libre mercado. Popper siempre consideró inviable el *unrestrained capitalism* (Popper, 1992b: 625)[15] y, en consecuencia, defendió la injerencia de un estado no intervencionista[16] sino *garantista* que sirviese como respuesta adecuada a lo que llamó *the paradox of freedom*: la libertad ilimitada se anula a sí misma, pues hace posible que unos individuos priven a otros de ella (Popper, 1992b: 305)[17]. La *sociedad abierta* que pretende Popper es una sociedad solidaria, que a través de la "ingeniería social fragmentaria" elimina males concretos, sufrimientos innecesarios.

Bryan Magee, reputado filósofo y parlamentario laborista en los años setenta del siglo pasado, identificó abiertamente la ingeniería socio-política fragmentaria con las políticas socialdemócratas (Magee, 1974: 114-ss; 1999: 73-87). Y no es una excepción. En esos años la socialdemocracia europea, en su peculiar *Tendenzwende* (Parkes, 2009: 30-ss), protagonizada por Helmul Schmidt en el SPD alemán, vio en el racionalismo crítico popperiano una posibilidad novedosa de *s*er socialista sin ser marxista[18] (Schmidt, 1982: XI-XII; Lührs, 1975; Lührs y otros, 1978; Spinner, 1978: 1-80; Hacohen, 2001: introd, 535-540; Boudin, 1994: 128-ss).

Tal fue el efecto en la *New Left* europea que García Santesmases (1993: 310-ss), tras el giro antimarxista dado por el PSOE en 1979 y la toma del poder en 1982, no dudó en hablar de "poppermanía" para denunciar la autodenominación de *socialistas liberales* que algunos ministros del área económica del primer gobierno de Felipe González se daban a sí mismos[19].

5. Bibliografía

Aronowitz, S. (1988). *Science as Power: Discourse and Ideology in Modern Society*. Minneapolis: University of Minesota Press.

Aznar, J. M. "Omnisciencia, falibilidad y tolerancia. El homenaje de un político a Karl Popper". En AAVV. *Homenaje a Karl Popper*. Madrid: Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales.

Bloor, D. (1991). *Knowledge and Social Imagery*. Chicago: University of Chicago Press.

Boudin, J. (1994). *Popper.* México: Publicaciones Cruz.

Caldwell, B. (2006). Popper and Hayek. Who Influenced Whom? En Jarvie, I.; Milford, K. y Miller, D. (eds.). *Karl Popper: A Centenary Assesment*, vol. I. Londres: Ahsgate, 111-122.

Carr, N. (2011). *Superficiales. ¿Qué está haciendo Internet con nuestras mentes?* Madrid: Taurus.

Collins, H. y Pinch, T. (1996). *EL gólem. Lo que todos deberíamos saber acerca de la ciencia.* Barcelona: Crítica.

Delacroix, J. (2005). *Les wikis: espaces de l'intelligence collective*. París: M2 Éditions.

Frankfurt, H. G. (2006). *Sobre la manipulación de la verdad*. Barcelona: Paidós.

García Santesmases, A. (1993). *Repensar la Izquierda. Evolución ideológica del socialismo en la España actual.* Barcelona: Anthropos.

Hacohen, M. H. (2001). Karl Popper. The Formative Years 1902-1945: *Politics and Philosophy in Interwar Vienna.* Cambridge: Cambridge University Press.

Haraway, D. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature.* Nueva York: Routledge (traducido en Cátedra).

Harding, S. (1986). *The Science Question in Feminism.* Ithaca: Cornell University Press.
(1991). *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives.* Ithaca: Cornell University Press.

Hayes, C. (2008). *Popper*, *Hayek And The Open Societ.* Bucknell: Taylor & Francis.

Hayek, F. (1994). *Ley, Legislación y Libertad.* Madrid: Unión Editorial.

Jarvie, I. C. (2001). *The Republic of Science: The Emergence of Popper's Social View of Science 1935-1945.* Amsterdam and Atlanta: Ripodi.

Kant, I. (1999). *Crítica del juicio.* Madrid: Espasa-Calpe.

Lakatos, I. y Musgrave, A. (eds,). (1975). *La crítica y el desarrollo del conocimiento.* Barcelona: Grijalbo.

Larenz, K. (2008). *La filosofía contemporánea del Derecho y del Estado.* Madrid: Revista de Derecho Privado.

Latour, B. (1992). *Ciencia en acción. Cómo seguir a científicos e ingenieros a través de la sociedad.* Barcelona: Labor.

Lührs. G. (1975). *Kritischer Rationalismus un Sozialdemokratie,* 2 vols. Berlín: Dietz.

Lührs, G. y otros (1978). *Theorie und Politik aus kritisch-rationaler Sicht.* Berlín: Dietz.

Magee, B. (1974). *Popper.* Grijalbo: Barcelona.
(1999) Kritischer rationalismus - Eine Unterhaltung mit Karl Popper. En Lührs, G. *Confessions of a Philosopher*. New York: Modern Library.

Martínez Solano, J. F. (2005). *El problema de la verdad en K. R. Popper.* A Coruña: Netbiblo.

Moya, E. (2001). *Conocimiento y verdad. La epistemología crítica de Popper.* Madrid: Biblioteca Nueva.

(ed.) (2004). *Ciencia, Sociedad y Mundo abierto. Homenaje a K. R. Popper.* Granada: Comares.

Novella, J. (2004). Racionalismo crítico y socialdemocracia. En Moya, E. (ed.). *Ciencia, Sociedad y Mundo abierto. Homenaje a K. R. Popper.* Granada: Comares.

Parkes, K. S. (2009). *Writers and Politics in Germany: 1945–2008.* Rochester, N.Y.: Camden House.

Perona, A. J. (1993). *Entre el liberalismo y la socialdemocracia. Popper y la sociedad abierta.* Barcelona: Anthropos.

Perona, A. J. (ed.) (2008). *Contrastando a Popper.* Madrid: Biblioteca Nueva.

Popper, K. R. (1970). *La lógica de la investigación científica.* Madrid: Tecnos.

(1973). *La miseria del historicismo.* Madrid: Alianza.

(1974). *Conocimiento objetivo.* Madrid: Tecnos.

(1975). La ciencia normal y sus peligros. En: Lakatos, I. y Musgrave, A. (eds.). *La crítica y el desarrollo del conocimiento*.

(1983). *Conjeturas y refutaciones.* Barcelona: Paidós.

(1986). *El universo abierto: un argumento en favor del indeterminismo. Post Scriptum a la Lógica de la Investigación Científica,* vol. II. Madrid: Tecnos.

(1992a). Reflexiones sobre teoría y práctica del estado democrático. Conferencia pronunciada en Munich el 9 de junio de 1988 por invitación del Hofman Bank. En *La lección de este siglo: Karl Popper. Entrevistas con Giancarlo Bosetti*. Buenos Aires: Océano.

(1992b). *La sociedad abierta y sus enemigos.* Barcelona: Paidós.

(1995). *La responsabilidad de vivir. Escritos sobre política, historia y conocimiento,* Barcelona: Paidós.

(1997). *El mito del marco común.* Barcelona: Paidós.

(1998). *Realismo y el objetivo de la ciencia. Post Scriptum a la Lógica de la Investigación Científica,* vol. I, Madrid: Tecnos

(2002) (orig.1969). *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual.* Madrid: Alianza.

(2008). *Sociedad abierta, universo abierto. Conversación con Fraz Kreuzer.* Madrid: Tecnos.

Popper, K. y Lorentz, K. (1992). *El porvenir está abierto.* Barcelona: Tusquets.

Popper, K. R. y otros (1998). *La televisión es mala maestra*. Introducción de Giancarlo Bossetti. México: FCE.

Routledge Encyclopedia of Philosophy: http://www.rep.routledge.com/article/DD052

Sartori, G. (1998). *Homo videns. La sociedad teledirigida.* Madrid: Taurus.

Schmidt, H. (1982). The Way of Freedom, prólogo a Paul Levinson (ed.). *In Pursuit of Truth: Essays on the Philosophy of Karl Popper, On the Occasion of his 80th Birthday.* Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

Schorske, C. E. (2011). *La Viena de fin de siglo. Política y cultura.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Seiffert, H. y Radnitzky, G. (eds.) (1989). *Handlexicon zur Wissenschatstheorie.* Múnich: Ehrenwirth Verlag.

Soros, G. (2000). *Open Society: Reforming Global Capitalism.*

Spinner, H. (1978). *Popper in die Politik*. Berlín: Dietz.

Sunstein, C. (2003). *República.com.* Barcelona: Paidós.

The Karl Popper Web: http://www.tkpw.net

Vargas Llosa, M. (1995). La odisea de Karl Popper. En AAVV. *Homenaje a Karl Popper*. Madrid: Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales.

Weber, M. (1988). Der Sozialismus. En *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik.* Tübingen: Paul Siebeck.

Woolgar, S. (1991). *Ciencia: abriendo la caja negra.* Barcelona: Anthropos.

6. UN TEXTO DE POPPER

Extracto del Addendum Hechos, normas y verdad, en La sociedad abierta y sus enemigos, Barcelona, Paidós, 1995, págs. 669-693.

> La principal enfermedad filosófica de nuestra época es el relativismo intelectual y moral, el segundo basado, al menos en parte, en el primero. Por relativismo –o, si se prefiere, escepticismo– entiendo aquí, sucintamente, la posición que sostiene que la elección entre teorías en competencia es arbitraría, ya que, por un lado, no existe algo así como la verdad objetiva; por otro si existiera, no hay nada que sea una teoría verdadera o, en todo caso, más próxima a la verdad que otra; y, finalmente, si hay dos o más teorías, no hay forma ni medios para decidir si una de ellas es mejor que la otra.
>
> [...]
>
> Debe admitirse, no obstante, que hay un núcleo de verdad, tanto en el escepticismo como en el relativismo. Tal núcleo lo constituye el hecho de que no existe ningún criterio general de verdad. Pero esto no justifica la conclusión de que la elección entre teorías en competencia es arbitraria. Simplemente significa que siempre podemos errar en nuestra elección –siempre podemos no dar con la verdad, siempre podemos no alcanzarla–, que la certeza no es para nosotros [...], que somos falibles.
>
> Por lo que sabemos, esto no es más que la simple verdad. Hay pocos ámbitos del esfuerzo humano, si hay alguno, que estén libres de la falibilidad humana. Lo que una vez creímos bien establecido o incluso cierto, puede resultar más tarde no tan cierto (lo cual significa falso) y necesitado de corrección.
>
> Un ejemplo de esto, particularmente impresionante, es el descubrimiento del agua pesada y el hidrógeno pesado *(deuterio,* separado por vez primera por Harold Q. Urey en 1931). Antes de tal descubrimiento era inimaginable en el campo de la química algo más cierto y mejor establecido que nuestro conocimiento del agua (H2O) y de los elementos químicos que la componen. El agua se utilizó incluso para la definición operacional del gramo, la unidad estándar de masa del sistema métrico, y así se formó una de las unidades básicas de medida de la física experimental. Esto ilustra el hecho de que nuestro conocimiento acerca del agua se creyó tan bien establecido que se utilizó como base de todas las demás medidas físicas. Pero después del descubrimiento del agua pesada, se vio que lo que se consideraba un compuesto químico puro era, de hecho, una mezcla de compuestos químicamente no distinguibles, pero físicamente muy distintos: con densidades diferentes, con puntos de ebullición y

congelación distintos, aunque "agua" se había usado como base estándar para la definición de todos estos.

Este incidente histórico es típico, y podemos aprender de él que es imposible predecir qué partes de nuestro conocimiento científico fracasarán un día. Por consiguiente, la creencia en la certeza científica y en la autoridad de la ciencia es un mero deseo: la *ciencia es falible, porque* es *humana.*

[...]

Aunque el descubrimiento del agua pesada nos mostró que estábamos en un profundo error, eso supuso no solo un progreso de nuestro conocimiento, sino que, al conectarse a su vez con otros avances, se produjeron muchos otros logros adicionales. *Así podemos aprender de nuestros errores.*

Esta intuición fundamental es, desde luego, la base de toda epistemología y metodología. Ella nos sugiere cómo aprender más sistemáticamente, cómo avanzar más rápidamente (no necesariamente en el sentido de los intereses de la tecnología, donde el problema más urgente para cada investigador individual es cómo acelerar su progreso). Esta sugerencia es, muy simplemente, que *tenemos que indagar en nuestros errores* o, en otras palabras, que *debemos intentar criticar nuestras propias teorías.*

[...]

En todo esto, la idea de aumento del conocimiento –aproximación a la verdad– es decisiva. Intuitivamente, esta idea es tan clara como la idea de verdad misma: un enunciado es verdadero si se corresponde con los hechos. Está más cerca de la verdad que otro enunciado si se corresponde con los hechos más estrechamente que el otro.

[...]

De una teoría como la de Kepler, que describe la trayectoria de los planetas con una precisión remarcable, podemos sostener que contiene mucha información verdadera, incluso aunque sea una teoría falsa, puesto que las desviaciones de las elipses de Kepler son un hecho. Y la teoría de Newton (incluso aunque demos por sentado aquí que es falsa) contiene, por todo lo que sabemos, una cantidad asombrosa de información verdadera, mucha más que la teoría de Kepler. Así, la teoría de Newton es una aproximación mucho mejor que la de Kepler, se acerca más a la verdad. Pero eso no la hace verdadera: puede estar más cerca de la verdad y puede, pese a ello, ser una teoría falsa.

[...]

Una vez hemos aceptado la teoría de la verdad, es posible rebatir el viejo y serio, aunque falaz, argumento a favor del relativismo tanto de tipo intelectual como evaluativo haciendo uso de la analogía entre hechos verdaderos y normas válidas. El argumento falaz que tengo en mente apela al hecho de que otras personas tienen ideas y creencias que difieren ampliamente de las nuestras. ¿Quiénes somos para insistir en que las nuestras son las verdaderas?

[...]

Este argumento se ha desarrollado de varias formas: se ha argüido que nuestra raza, nacionalidad, experiencia histórica, periodo histórico, interés de clase, medio social, lenguaje o conocimientos personales constituyen una barrera infranqueable, o casi infranqueable, a la objetividad.

Los hechos en los que se basa este argumento deben admitirse y, desde luego, nunca podremos librarnos de nuestros propios prejuicios. Sin embargo, no hay necesidad de aceptar el argumento mismo o sus conclusiones relativistas. Porque, en primer lugar, podemos librarnos de algunos de estos prejuicios, paulatinamente, por medio del pensamiento crítico y, especialmente, prestando atención a la crítica.

[...]

El falibilismo crítico y progresivo puede otorgarnos una perspectiva muy necesaria para la evaluación de la tradición y del pensamiento revolucionario, al reconocer por un lado el carácter esencialmente crítico y, por tanto, revolucionario de todo pensamiento humano –el hecho de que aprendemos de nuestros errores, más que por acumulación de datos–, y por otro, al aceptar que casi todos los problemas y también las fuentes (no autoritarias) de nuestro pensamiento están enraizados en tradiciones que casi siempre criticamos. Y, lo que es más importante, puede mostrarnos que el rol del pensamiento es llevar a cabo las revoluciones por medio de debates críticos más que por medio de la violencia y la guerra; que la gran tradición del racionalismo occidental es librar nuestras batallas con

palabras en lugar de con armas. Es por eso que nuestra civilización occidental es esencialmente pluralista y, también es por eso, que fines socialmente monolíticos significarían la muerte de la libertad; de la libertad de pensamiento, de la libre búsqueda de la verdad, y, con ello, de la racionalidad y la dignidad del hombre.

2 Véase el imprescindible trabajo de Schorske *La Viena de fin de siglo. Política y cultura* (2011; Original de 1961).

3 Malachi Haim Hacohen (2001) ha destacado en su voluminoso estudio que es en la Viena de fines del XIX y principios del XX, multicultural, multirracial y sede de intensos debates intelectuales y políticos, donde se gestó vivencialmente la idea popperiana de la "sociedad abierta" y su oposición al totalitarismo. Especialmente, destaca que es el pánico al antisemitismo lo que motivó su renuncia permanente al sionismo y su defensa del cosmopolitismo. Como todos los judíos vieneses asimilacionistas, pensó que solo en el seno de una sociedad cosmopolita podría un judío vivir sin problemas. Véase especialmente el cap. 7, págs. 302-307.

4 Véase igualmente (Popper, 1995: 228-229).

5 En España el libro se ha traducido un tanto libremente como *Cien mejor que uno,* Editorial Urano, 2005.

6 Las *wikis* son páginas *web* cuyo contenido puede ser editado y modificado *online* por cualquier usuario desde su navegador, sin necesidad de instalar programas adicionales ni tener conocimientos de programación. Su historia se inició en 1995 cuando Ward Cunningham, informático de Portland (Oregón), creó un portal centrado en el desarrollo de programas informáticos donde todo el que quería podía participar enviando sus contribuciones. La rapidez del sitio y la facilidad con que se intercambiaba la información le llevaron a denominar *wiki* (*wiki wiki* significa *rápido* en hawaiano) a esta nueva herramienta electrónica. Véase (Delacroix, 2005).

7 La disputa en el Congreso de Londres fue recogida en (Lakatos y Musgrave, 1975).

8 Son principios que aparecen en la conferencia que Popper pronunció sobre "Tolerancia y responsabilidad intelectual" para recordar la muerte en 1942, en el campo de concentración de Theresienstadt, de Leopold Lucas. El texto de la conferencia, de 1982 (que repetía una de 26 de mayo de 1981), pronunciada en la Universidad de Viena, está traducida al español en (Popper, 2008).

9 Es una tesis a la que se han opuesto G. Sartori (1998), C. Sunstein (2003) y N. Carr (2011). Todos ellos han asimilado el *homo videns* al *homo insipiens*.

10 Ver asimismo (Popper, 1997).

11 Por ejemplo, desde su lejana *Logik der Forschung* (1935), sección 22, hasta su más reciente trabajo "Zwei Bedeutungen von Falsifiziertbarkeit" (Seiffert y Radnitzky, 1989). Véase también: (Popper, 1995: 34-39), (Popper y Lorentz, 1992: 75 y ss.).

12 Desde entonces se defendía el sufragio universal como medio para conseguir un estado libre, la defensa de los derechos civiles de un modo pacífico, donde la libertad y las instituciones eran fundamentales en la construcción del socialismo. Los socialistas austriacos seguirían en el Congreso de Linz (1926) la tesis de Otto Bauer de aceptar la democracia como el espacio de confrontación política. La democracia siempre.

13 El nazismo, como forma de totalitarismo, tiene su origen en la idealización hegeliana del Estado. En efecto, frente al universo egoísta, competitivo y particularista de la sociedad civil, la impersonalidad de la legislación, la imparcialidad de los tribunales, el anonimato de la burocracia y el "altruismo" del Estado nacional, lo dotan de una autoridad moral tal que lo convierten en la forma más alta de organización social; la encarnación suprema de la Razón. Precisamente la ideología fascista, en su intento de superación del individualismo liberal, ancla su *teoría organicista de* la *sociedad* en la idea de Estado como un organismo ético y espiritual. Es una concepción neohegeliana que podemos encontrar en teóricos de la política alemana de los años 30, por ejemplo, Julius Binder y Karl Larenz. Larenz (2008: 152), en 1930, escribe que en el centro de la ética y de la filosofía del Estado del idealismo alemán está la elaboración de una Idea de libertad más profunda que la proclamada por la Revolución francesa, porque libertad quería decir, para los alemanes, más allá de lo jurídico, cumplimiento del deber y comunidad ética. En este sentido, el pueblo, el espíritu del pueblo, es sustancia. El *espíritu del pueblo* se desarrolla primeramente de una manera inconsciente y, a la par, orgánica en la comunidad nacional, y se hace consciente cuando aparece la figura de una persona directora, de un caudillo, de un *Führer.* Este, según Larenz, actúa realizando el espíritu del pueblo. El *Führer,* ayudado en esta misión por el partido nacional-socialista, actúa de guía. Precisamente, la identificación con la voluntad del pueblo le hace siempre capaz de querer y actuar conforme al bien de la comunidad. El Estado se configura, por tanto, como *Führerstaat.*

14 Para comprender las semejanzas-diferencias entre Popper y Hayek es útil la lectura de (Hayes, 2008) y, especialmente, (Caldwell, 2006); en literatura castellana, (Perona, 1993).

15 La necesidad del control político de la economía o el libre mercado la encontramos en (Soros, 2000).

16 Popper se refiere con frecuencia al intervencionismo del Estado de Bienestar como "Estado Benefactor", al que

asocia, en general, con paternalismo y aumento de burocracia (Popper, 1995: 197-200, 276-277).

17 Véase también (Popper, 1995: 195-ss). La actual crisis económica ha mostrado, para popperianos como Soros, que la hipótesis neoliberal de que el mercado, a pesar de sus fluctuaciones, si no es intervenido, finalmente tienden al equilibrio o a regresar al mismo lugar, ha resultado falaz. Sin control político es incapaz de imponer orden y equilibrio, solo polarización económica, fractura social y crisis permanente.

18 Véase (Schmidt, 1982: XI-XII), (Lührs, 1975), (Lührs y otros, 1978), (Spinner, 1978: 1-80), (Hacohen, 2001: introd, 535-540) y (Boudin, 1994: 128-ss).

19 Para el análisis de este y otros aspectos de la relación de Popper con la socialdemocracia europea, léase (Novella, 2004).

5 | Jean Paul Sartre. Encrucijada del siglo XX

Jorge Novella Suárez
Universidad de Murcia

1. Introducción

Cada tiempo histórico, en este caso la centuria que acaba de languidecer, ese siglo XX marcado por la llegada del hombre a la luna, la incorporación de la mujer al mundo laboral e intelectual, el desarrollo exponencial de la ciencia y las guerras con sus horrores y holocaustos, tiene sus momentos decisivos. No hemos aprendido nada. Tras la II Guerra Mundial, Hiroshima y Nagasaki, y una guerra fría que desplazó los conflictos a países del tercer mundo y tensionó Occidente, Corea, Vietnam y Yugoslavia, la guerra como emblema ha jalonado todo nuestro siglo XX y proyecta su alargada sombra en forma de terrorismo internacional.

Nuestro hombre, el protagonista de estas líneas, estuvo siempre en esas encrucijadas, en los múltiples cruces que nos encontramos a lo largo de la vida y que nos dan a elegir diversas posibilidades y opciones ante las cuales uno no sabe cuál tomar. No hay indicadores, eres tú quién decide la orientación de la marcha. Jean Paul Sartre estuvo en cada una de ellas y siempre eligió un camino. Muchas veces se equivocó, mientras los espectadores, aquellos que nunca hacen nada y mucho menos arriesgan, instalados en su mala fe, hacían bueno el proverbio clásico: "Cuando el carro haya volcado, muchos dirán que ese no era el camino". En él se concentra el siglo XX, ahí está Sartre siguiendo su *peregrinatio* particular, eligiendo en tiempos de penuria, mostrando la tarea por excelencia del ser humano: elegir en libertad con todas sus consecuencias. Y de ahí vienen los años de ostracismo, el eclipse de su pensamiento tras su muerte, el pasar de gloria nacional a ser criticado como un personaje anacrónico. Nada más falso; se estará de acuerdo o no con el filósofo francés, pero se recorre la segunda mitad del siglo XX con sus posicionamientos, su compromiso y sus denuncias.

Han pasado 33 años desde que una multitud de más de 50.000 personas acompañara al filósofo en el cementerio de Montparnasse. Se rendía tributo al hombre que se identificaba con su siglo; decir Sartre era recorrer la singladura filosófica y política desde los años treinta hasta su muerte en 1980. A muchos de los estudiantes de filosofía desde los años 50 hasta hoy, la lectura de *Las palabras* o *El existencialismo es un humanismo* nos hizo descubrir un nuevo continente en el que nos veíamos reflejados y que exigía recorrer su particular cartografía. Éramos adolescentes que vislumbraban la filosofía, el compromiso político, el desencanto y la soledad como claves de una aventura vital e intelectual que solo tiene fin con la muerte. Y precisamente estamos obligados a

construir nuestras vidas, a encontrarle un sentido a nuestra existencia, porque no creemos en los transmundos.

Incluso en estos tiempos de crisis y retroceso en las condiciones de vida que se han ido conquistando en eso que llamamos estado de bienestar, leer a Sartre supone una buena inyección de moral en este mundo colonizado por la ética del éxito rápido y el antimodelo del ciudadano/político sin escrúpulos. Sartre estuvo en el ojo del huracán y siempre salió trasquilado, vilipendiado, atacado por la izquierda, la Iglesia, la derecha...

Hacen falta muchos Sartre en este tiempo de indigencia moral e intelectual. Necesitamos hombres y mujeres que encarnen el papel del librepensador, heredero de *les philosophes* ilustrados, que se conviertan en unos *enragés* de nuestros días, capaces de elegir una ruta que los nuevos mandarines desechan pero en la cual es posible que los invisibles y denigrados (inmigrantes, los que vienen en pateras, los que no tienen nada) tengan una voz que defienda un nuevo humanismo, no el del burgués bienintencionado y repleto de conmiseración, ni el teocéntrico o integral como el de Maritain con su buen Dios. No. Se exige otra modalidad de humanismo donde el hombre sea responsable de su existencia y de lo humano del hombre, cuyo compromiso lo sea con la humanidad entera y la libertad del ser humano, un humanismo impenitente, que no suplique ni se rinda.

2. El hombre

Jean Paul Sartre nació en París en 1905 y estudió Filosofía en la prestigiosa École Normale Supérieure. En 1929 conoció a Simone de Beauvoir (siempre la llamó Castor), que será su compañera durante el resto de su vida. Él obtuvo el nº 1 en la Agregación de Filosofía (Beauvoir el nº 2) y lo destinaron a Le Havre. Allí ambientó su gran novela *La náusea*, cuyo personaje, Roquentin, es el paradigma del individuo, del hombre existencialista, un hombre solo y sin atributos. En 1933 amplió sus conocimientos filosóficos siguiendo cursos con Husserl y Heidegger, cuya influencia se observa en su obra *El ser y la nada* (1943), ensayo de ontología fenomenológica. Después de la liberación de París, pasó a dirigir la revista *Les Temps Modernes*, dedicándose a la literatura (teatro, novela, ensayo) y a la política. Nunca militó en el Partido Comunista Francés, pero fue un "compañero de viaje" durante mucho tiempo. En 1956, a raíz de la invasión soviética en Hungría, publicó *El fantasma de Stalin*, denuncia de dicha intervención que le llevó a adoptar una postura más beligerante frente a la ortodoxia de un Partido Comunista francés plegado a la política de la URSS. Desde entonces, Sartre aparece como uno de los arquetipos del intelectual comprometido con su tiempo y frente al poder establecido, negándose a situarse en el terreno teórico; siempre prefirió la acción. Argelia, Cuba, Vietnam, Praga, Mayo del 68, etc. son episodios en los que no se puede prescindir de su testimonio y actitud ética de denuncia. En 1964 le fue concedido el Premio Nobel de Literatura, al que renunció pues *no quería convertirse en una institución ni ser leído y considerado en función de un subtítulo* –¡aunque fuera el de

Premio Nobel!–*; deseaba ser Jean Paul Sartre, un hombre.* Es el año de la publicación de su autobiografía*, Las palabras.* En 1980, con setenta y cinco años y en plena actividad, muere este hombre polifacético, filósofo, escritor, intelectual, dramaturgo y hombre de acción.

Los temas centrales del existencialismo nacen de la crisis de un mundo que ha entrado en un profundo desconcierto; tras la I Guerra Mundial (que fue un aldabonazo en las conciencias europeas), el auge del nazismo y el totalitarismo comunista de Stalin, en 1939 estalla la II Guerra Mundial. El optimismo de la Europa de fin de siglo llega a su fin; las dos contiendas mundiales sitúan en primer plano al hombre; pero no aquel que definía Descartes como "un ente firme y seguro", sino un ser incierto, vacilante, inseguro, que tiene que afrontar el drama de la muerte y la angustia de la finitud del hombre, el sentido de la existencia humana frente a la trivialidad (el absurdo) de los antihéroes de Kafka y Dostoievski. Como afirmaba Lukács en ¿Existencialismo o Marxismo?*,* era "el sueño de un burgués entre dos guerras", un capítulo más de la crisis de la filosofía burguesa.

Con el nombre de *Filosofía de la existencia* (así es como prefieren denominarla sus autores), se conoce la filosofía como *análisis de la existencia, entendiendo esta como el modo de ser del hombre en el mundo.* Es desde el fenómeno fundamental de la existencia desde donde se establece y se fundamenta el valor de toda realidad. La filosofía de la existencia, eminentemente europea, tienen dos centros: Alemania y Francia. En Alemania se desarrolló fundamentalmente a partir de los años treinta y tiene como representantes fundamentales a Karl Jaspers y Martin Heidegger; en Francia, Jean Paul Sartre, Paul Nizan y Simone de Beauvoir son fieles exponentes de este linaje filosófico subsidiario de Husserl y del *Ser y Tiempo* heideggeriano.

Estableceremos cinco grandes períodos para la mejor comprensión de la obra sartreana, aunque evidentemente existe una constante y continua evolución de sus contenidos, sin que haya ningún corte epistemológico (que algunos, como Chiodi, quisieron ver entre *El ser y la nada* y *la Crítica de la razón dialéctica*):

a) De 1905 a 1939, inicio de la segunda guerra mundial. Son los años de formación intelectual. Tras graduarse en 1929 con un doctorado en Filosofía, cursa estudios en Alemania en los años 33 y 34, apasionándose con Husserl y Heidegger. A partir de 1934, comienza su trabajo sobre *La trascendencia del Ego* (publicada en 1936), e inicia sus trabajos sobre psicología fenomenológica, que se concretarán en su teoría fenomenológica de la conciencia, *La imaginación* (1936) y el *Esbozo para una teoría de las emociones (1939)*. A la vez publica su novela *La Náusea* (1938), cuyo protagonista, atenazado por la angustia y la libertad, es fiel expresión de ese hombre "sin importancia colectiva, exactamente un individuo".
b) De 1939 a 1945. En 1940 es hecho prisionero por los alemanes durante nueve meses, período en el que elabora las tesis más conocidas de su existencialismo, recogidas en *El ser y la nada* (1943) y *El existencialismo es un humanismo* (1946). Funda el grupo Socialismo y Libertad y desarrolla una intensa producción

como dramaturgo –*Las moscas* (1943), *A puerta cerrada* (1944)–, abordando en sus obras de teatro personajes que representan y simbolizan las categorías humanas de su ontología, lo que significa un paso del existencialismo vacío al existencialismo comprometido. En 1945 viaja a EEUU: el existencialismo deriva en moda cultural.

c) De 1945 a 1956. Su trilogía *Los caminos de la libertad* (1945-1949) aborda aspectos de su pensamiento (compromiso, mala fe, traición, colaboracionismo) desde la perspectiva de la filosofía de la existencia. Publica también *La puta respetuosa* (1946); *Manos sucias* (1948), donde aborda la situación en la que se encuentra el intelectual que participa en política, y *El Diablo y el buen Dios* (1951). Son los años de "compañero de viaje" del Partido Comunista Francés (*Los Comunistas y la paz,* 1952) cuando apoya a los comunistas y al estalinismo. En este contexto de guerra fría, se suceden las rupturas con sus amigos Albert Camus y Maurice Merleau Ponty. En 1956 (invasión soviética de Hungría), la crítica y la ruptura con el Partido Comunista Francés (PCF) se hace patente y escribe *El fantasma de Stalin* (1956) denunciando los excesos y la barbarie de la política estalinista (criticado por el propio Kruschev en el XX Congreso del PCUS en febrero de 1956). Este periodo son sus *años de plomo*, pues pesaran en su vida para siempre condicionando el resto de su largo trayecto intelectual.

d) De 1956 a 1968. Desde *Los secuestrados de Altona* (1959), encontramos su distanciamiento del materialismo dialéctico oficial e inicia su particular ajuste de cuentas con el marxismo en la *Crítica de la razón dialéctica* (1960), donde critica duramente la filosofía del *Diamat (Materialismo dialéctico)* por su mecanicismo, falsa dialéctica de la naturaleza, etc., que ha llevado a una adulteración de la filosofía marxista al intentar una fundamentación antropológica y humanista del marxismo partiendo del existencialismo. Son también los años de la guerra de Argelia (1956-1962), con respecto a la cual se sitúa a favor del proceso de descolonización (lo que motivará que la organización de extrema derecha OAS ponga una bomba en su domicilio). En 1964 le conceden el Premio Nobel de Literatura y, en 1968, con la revolución del mayo parisino, emerge el intelectual comprometido que critica al poder capitalista y sus manifestaciones. En 1966, junto a Bertrand Russell, funda el Tribunal Russell sobre crímenes de guerra para, especialmente, denunciar y condenar la intervención norteamericana en Vietnam.

e) De 1968 a 1980. Sartre sigue en plan crítico, apoyando a todos los movimientos revolucionarios de países del tercer mundo o no (desde Baader Meinhof a Pol Pot). Son tiempos de soledad y radicalización, en los que prosigue su crítica y hostigamiento al Partido Comunista Francés por su aburguesamiento. Dirige *La causa del Pueblo*, periódico de corte maoísta, donde acoge a todos los grupúsculos marginados de la izquierda, intentando comprender esa irrupción del Tercer Mundo en el plano internacional, proclamando su compromiso inequívoco: "el único modo de auxiliar a los esclavos de allá es tomar partido por los de aquí", la constante de este "rezagado del anarquismo". Publica su análisis

sobre Flaubert y su mundo, *El idiota de la familia* (1972), donde solo pretendía "mostrar un hombre y mostrar un método: el método del psicoanálisis existencial" (*Le Monde*, 26 Mayo de 1971). En 1979, muy disminuido físicamente, acompañado de su compañero de estudios y mejor enemigo intelectual Raimond Aron, le pide al Presidente Giscard D´Estaign que acoja a los refugiados indochinos (*boat People*). Comprometido hasta el final, morirá el 15 de abril de 1980 de un edema pulmonar.

3. Husserl y la Fenomenología

La Fenomenología es una corriente filosófica que inaugura Edmund Husserl (1859-1938). El pensador alemán plantea su filosofía como contrapunto del ambiente positivista que vivía la Europa del primer tercio del siglo XX. El positivismo proponía atenerse a los hechos y nada más que a los hechos; sin embargo, Husserl veía en esta consigna una ideología, más que un afán de objetividad, porque en el fondo esa consigna afirmaba que no hay más racionalidad que la racionalidad científica, lo que es no solo falso, sino, además, pernicioso desde el punto de vista humano, "ya que abstrae y anula la subjetividad humana". Justamente contra la consigna positivista, él plantea el "retorno a las cosas mismas". Para ello propone un método, el *método fenomenológico*, que consiste básicamente en poner entre paréntesis (επωχη, epojé), en realizar abstracción de todo lo que se interpone entre la conciencia pura y la realidad en sí para obtener un conocimiento esencial, auténtico, de ella, sin las mediaciones ni interpretaciones que históricamente se han dado sobre ella. La Fenomenología de Husserl es una crítica del naturalismo, historicismo y positivismo, un método y una filosofía; una filosofía descriptiva, teorética, que podemos definir como una autorreflexión de la humanidad, como un proyecto de vida guiado por la razón libre; el viejo sueño de una humanidad simbolizada por una Europa racional.

La fenomenología es, por tanto, la ciencia de los fenómenos, pero no en sentido kantiano, es decir, como opuesto a la cosa en sí, sino en sentido etimológico (φαινομενον, fenómeno), como lo que sale a la luz, lo que aparece, lo que se manifiesta y antes estaba oculto. A Sartre, al igual que al resto de los filósofos que analizan la existencia, la fenomenología le ha proporcionado "el carácter intencional de la conciencia, la trascendencia de la conciencia, la intencionalidad", (ese estallar hacia) que permite al hombre tomar distancias en relación al mundo y a su pasado. La intencionalidad radica en que toda conciencia es *conciencia de* algo; la conciencia está en continua tensión, se proyecta en las cosas. Sartre, en 1934, en su brillante artículo sobre la intencionalidad, afirma

> Husserl ha reinstalado el horror y el encanto en las cosas. Nos ha restituido el mundo de los artistas y de los profetas: espeluznante, hostil, peligroso, con remansos de gracia y de amor... No nos descubriremos a nosotros mismos en cualquier retiro, sino en la carretera, en la ciudad, en medio de la gente, cosa entre las cosas, hombre entre los hombres." (Sartre, 1947: 32).

La lectura que hace el filósofo francés de la intencionalidad husserliana despoja a esta de toda lectura transcendental, que es sustituida por una interpretación ontológica de la relación entre el en-sí y el para-sí. Ahí va a iniciar su ontología fenomenológica que desarrollará en *El ser y la nada,* de evidente influencia heideggeriana. Además, la fenomenología le dio una perspectiva nueva, como expresa en su libro sobre Flaubert *El idiota de la familia*, pues se concedía al hombre –a la vez– su autonomía y su realidad entre los objetos reales evitando el idealismo y sin caer en un materialismo mecanicista. La filosofía de la existencia de Sartre, como el resto de filosofías de la existencia, lo que intentará hacer es una fenomenología de la existencia, un análisis, en definitiva, de lo que supone existir sin que mediaticen ese análisis las múltiples concepciones antropológicas, principalmente racionalistas, que se han dado en la historia.

4. Reacción contra Hegel y presencia de Nietzsche

La filosofía de Hegel, su concepción idealista, tiene una conclusión básica, la afirmación de que "Lo verdadero es el Todo". Desde el punto de vista histórico, esta afirmación tiene una traducción clara: los individuos no son los verdaderos agentes de la historia, sino tan solo instrumentos (manifestaciones) de algo más general, que Hegel llama Espíritu, Razón. Este Espíritu es para Hegel una especie de poder anónimo que utiliza los esfuerzos y desgracias de los individuos para alcanzar cada vez más altas cotas de libertad y justicia. Esta, precisamente, es su astucia, *la astucia de la Razón*, la astucia del Espíritu*:* dar sentido a las desgracias individuales por el progreso de todos, por el progreso de la Humanidad, porque lo verdaderamente importante es el todo. La existencia individual tiene, pues, un sentido ajeno al propio individuo.

Frente a Hegel, los existencialistas proclaman la irreductibilidad de los individuos, proponen la primacía de la parte sobre el Todo. No hay, para ellos, otro sentido que el del individuo, el de la existencia individual. Sartre acusa a Hegel de pasar demasiado deprisa sobre el momento de la subjetividad, la conciencia y la libertad, de tal suerte que la Filosofía de la Existencia de Sartre incorpora las tres grandes reacciones a la filosofía hegeliana: Marx, Kierkegaard y Nietzsche. Si Marx representa la revolución socialista frente al mundo tranquilo y burgués avalado por la filosofía del autor de la *Fenomenología del Espíritu* y Kierkegaard representa, frente a ese mismo mundo, una revolución de lo cristiano, de la interioridad humana, del auténtico hombre, Friedrich Nietzsche es el tercer hombre, el tercer pensador revolucionario en la filosofía decimonónica. Como sus antecesores, advierte la decadencia del mundo burgués cristiano y de la cultura racionalista, a los que contrapone su vitalismo. En realidad, toda la filosofía de Nietzsche (1997) es una "crítica de los pilares de la cultura occidental" (metafísica dualista, moral contranatural, religión y ciencias positivas). El símbolo de esa tradición occidental es el *platonismo*, al que se le añadió, en una especie de complot, el cristianismo; de ahí que afirme (ibid: 75): "El cristianismo es la metafísica del verdugo".

Esta es la razón de que todas las filosofías de la existencia partan del *faktum* del aforismo nietzscheano "Dios ha muerto"(que significaba para Nietzsche reconocer que la existencia de un mundo verdadero más allá de este es una pura ilusión metafísica, que no hay ningún sentido trascendente), intentando sacar consecuencias de esa afirmación. Así, hablarán de angustia, de soledad, de la orfandad que vive el hombre después de Nietzsche. En *Las moscas* (1947: 180), Sartre nos ofrece este diálogo:

> *Orestes*: Tú eres rey de los dioses, Júpiter… pero no eres rey de los hombres.
>
> *Júpiter*: ¿No soy tu rey larva impúdica? ¿Quién te ha creado?
>
> *Orestes*: Tú, pero no tenías que haberme creado libre.
>
> *Júpiter*: Te he concedido la libertad para que me sirvas.
>
> *Orestes*: Puede ser, pero se ha rebelado contra ti y ya no podemos hacer nada, ni el uno ni el otro… ¿Qué hay entre tú y yo? Nos deslizamos el uno contra el otro, como dos navíos, sin llegar a tocarnos: tú eres Dios y yo soy libre; estamos igualmente solos y nuestra angustia es similar.

Recordemos que, según Nietzsche, Dios es una metáfora que representa el dualismo metafísico de la tradición judeo-platónica-cristiana, la quintaesencia de la metafísica dualista de Occidente y, por ello, la máxima objeción contra la vida, símbolo del nihilismo. Si matamos a Dios, reviviremos, redimiremos el mundo. Dios representa para los cristianos el *norte*, lo que da sentido a la existencia; es, por eso, la encarnación de todos los valores supremos, todos aquellos valores que no son de esta vida. Dios es, por tanto, la máxima objeción contra la vida. Él es la máxima expresión del nihilismo negativo. Representa la voluntad de negar, la voluntad de ficción.

Ahora bien, esta metáfora simbolizada por el camello, que en su joroba lleva la moral de los débiles, de aquellos que necesitan creer en un trasmundo para poder vivir en este, supone la negación de todo trasmundo, de todo más allá, de todo *norte* que guíe nuestra existencia. Tras la *muerte de Dios*, tras el pesimismo, ha de aparecer la luz. La muerte del Dios-Uno-Todopoderoso traerá el renacimiento de lo múltiple y finito. Frente a la voluntad de muerte, renacerá un eterno decir sí. Tras la muerte de Dios, el nuevo hombre, el superhombre, no creerá en nada supramundano. Será nihilista, pero lo será en otro sentido que el cristiano, será nihilista activo. Aceptará la vida tal cual es, la tornará siempre en experimento. En definitiva, sabiendo que no hay norte, que no hay más sentido de su vida que el que él mismo le dé, sabrá afirmar y aceptar el azar.

5. Individuo como conciencia y libertad

El racionalismo europeo había defendido una y otra vez al hombre como animal racional. El hombre es, sobre todo, *res cogitans*, pensamiento, una cosa pensante, una "caña pensante", como lo definía Pascal. Según el racionalismo, el hombre es, sobre todo, razón, conciencia. Edmund Husserl había señalado justamente, basándose en las ideas de Brentano, que el hombre, en cuanto conciencia, tenía siempre un fuerte impulso

a salir fuera de sí mismo. La conciencia, dice Husserl, es "tendere in" ("tender hacia") intencionalidad. Esta es la realidad más radical de nuestra conciencia, el ser *conciencia de*, el estar siempre empujado hacia fuera, el estar siempre condenado a buscar *fuera de*. Para el autor de las *Investigaciones Lógicas*, la diferencia entre la conciencia y la materia es, justamente, esa tendencia centrífuga que tiene la primera. Podríamos decirlo de una manera clara: la conciencia tiene una realidad tal que necesita salir fuera y, sin embargo, la materia es por lo que, por naturaleza, ya tiene. Serán estas reflexiones de Husserl las que llevarán a los existencialistas a decir que el hombre es, ante todo, libre. La razón es sencilla: el ser humano, cuando nace, no es nada, es un puro proyecto de ser. Como dirá Sartre, la existencia precede a la esencia.

Además, Sartre defiende, desde las primeras líneas de *El Ser y la Nada*, el monismo del fenómeno siguiendo la tesis de Nietzsche de acabar con "la ilusión de los trasmundos". El existencialismo reduce el ser a la serie de apariciones que lo manifiestan. Atrás han quedado los dualismos de todo tipo: cartesianos (*res cogitans-res extensa*), kantianos (fenómeno y cosa en-sí), etc., y nos lo manifiesta del siguiente modo:

> El genio de Proust no es ni la obra considerada aisladamente ni el poder subjetivo de producirla: es la obra considerada como el conjunto de manifestaciones de la persona. Por eso, en fin, podemos rechazar igualmente el dualismo de la apariencia y la esencia. La apariencia no oculta la esencia, sino que la revela: es la esencia (Sartre, 1968: 12).

Por último, el existencialismo recogerá de la filosofía del danés Sören Kierkegaard (1813-1855) las categorías de *existencia, subjetividad e individuo*. La defensa de la individualidad del hombre contra la universalidad del espíritu, la de la existencia contra la razón, la libertad como posibilidad frente a la libertad como necesidad, es la alternativa que planteó Kierkegaard a la filosofía del idealismo absoluto hegeliana. La verdad reside en la subjetividad, "sólo por la intensidad de mi sentimiento alcanzaré una existencia verdadera", no quiere formar parte de un todo; "A fuerza de conocimiento hemos olvidado en qué consiste existir". Esta libertad le lleva a la desesperación (verdadero fin de la concepción estética de la vida), al riesgo, a la angustia producida por la incertidumbre, "pero él y solo él decidirá", ésta es la característica de la vida ética, la elección que el hombre hace de sí mismo.

6. El existencialismo es un humanismo

Con este nombre se conoce la conferencia dada por Sartre en París, el 29 de octubre de 1945, a petición del club Maintenant, que aparecerá como libro en 1946. Ese mismo año habían aparecido los dos primeros tomos de la trilogía *Los caminos de la libertad* (*La edad de la razón* y *La prórroga*), y también *A puerta cerrada*. Los personajes que encarnaban estas obras –de éxito y escándalo inmediato– recibieron duras críticas por su carácter individualista, débil y cínico; no eran héroes rutilantes como la reciente liberación exigía –una épica y una lírica de la resistencia frente al nazismo–, eran seres ambivalentes que, en la búsqueda de la libertad, sentían el vértigo, la angustia y la

zozobra que supone la elección existencial. Toda la ontología fenomenológica de *El Ser y la Nada* nutre de situaciones, personajes y temas a la obra teatral sartriana y a su primera novela, *La Náusea,* aunque en algunas de ellas emerge el tema de la obligación, del compromiso.

Sartre tuvo que afrontar duras críticas de dos sectores: comunistas y cristianos. Si los primeros le acusan de individualismo y subjetivismo, de no ser un hombre de acción sino pesimista y burgués, así como de no ser comunista (Sartre había intentado, sin éxito, fundar un partido de izquierda no comunista, el *Rassemblement Démocratique Révolutionaire*), los cristianos, especialmente los católicos, le van a acusar duramente de divulgar una filosofía materialista y atea, dejando a un lado los valores trascendentales que rigen la acción humana.

7. Mundo y existencia humana

Sartre parte de los mismos presupuestos fenomenológicos establecidos en *El ser y la nada*, la afirmación de Husserl de que *la conciencia es intencionalidad*. Sartre distingue entre "ser en-sí" y "ser para-sí" (*en-soi* y *pour-soi*), entre mundo y existencia individual (hombre). Repasemos las nociones y temas clave para comprender el existencialismo de Sartre.

Sartre llama *seres en-sí* a todos aquellos que tienen una naturaleza fija, predeterminada. Son seres, entidades, que poseen plenitud, que están acabados, que tienen una esencia de acuerdo con la cual se lleva a cabo su existencia. Cualquier animal o cualquier ser material inerte es, para Sartre, un ser en-sí, un ser que no es conciencia, una realidad en la que *la esencia precede a la existencia*. Podemos proponer un ejemplo del mismo Sartre: un cortapapel es un ser en-sí, pues antes de que existiera cualquier cortapapel hubo alguien, su inventor, que ideó cuál iba a ser la naturaleza (la estructura y la utilidad) de ese ser, del cortapapel; de acuerdo con esa idea previa, existen todos y cada uno de los cortapapeles que nos encontramos, y todos ellos hacen (existen) todo aquello que estaba previsto que hicieran, y nada más que lo que estaba previsto que hicieran. Su existencia depende totalmente de su esencia, de su naturaleza. En el reino animal podemos encontrar también ejemplos claros de ser en-sí, porque, en cierto modo, los animales tienen una fuerte determinación biológica, nacen con una fuerte carga de instintos que son propios de la especie, y que se tienen por pertenecer a ella. Son, en definitiva, seres en-sí, seres determinados, carentes de libertad.

Frente a los seres en-sí están los *seres para-sí*. Son seres que tienen conciencia, que no tienen plenitud de ser, son siempre para-sí, seres abiertos, no acabados, cuya característica primordial es la intencional y, por ello, la indeterminación; o sea, son seres libres, pues en ellos la existencia precede a la esencia. ¿Qué quiere decir Sartre con esta afirmación? El hombre, dice Sartre, no elige existir, pero, una vez que existe, tiene continuamente que estar eligiendo. Ahora bien, elegir no significa optar por un camino a

seguir, pues el hombre, al ser máximo exponente de un ser para-sí, cuando elige se está eligiendo a sí mismo, *cuando hace algo, se está haciendo a sí mismo, esta es su responsabilidad, este es el reto que supone existir*. También, desde esta perspectiva, entendemos por qué la libertad la vivimos, según Sartre, como una condena. Esta concepción del hombre, definido por su existencia, en la que él es responsable de su propia vida, se opone a las concepciones esencialistas y teístas del hombre (entre los cuales cita a Descartes y a Leibniz), que presuponen siempre la existencia de Dios. Es el existencialismo ateo de Jean Paul Sartre, que se sustenta en las siguientes tesis:

- La existencia del hombre es anterior a su esencia. Su esencia es su existencia.
- El hombre surge en el mundo, existe, y solo después se define.
- El hombre no es nada, es lo que él consiga hacer de sí mismo. Tienen en sí todas las potencialidades para realizarlas o no.
- No podemos hablar de "naturaleza humana" como algo superior al hombre, su "existencia específica le es dada en un momento determinado".
- El hombre es único, es tal como se realiza y como quiere.

En el hombre sartreano no hay, por tanto, ningún guión previo, ninguna pauta fija de actuación. No hay, dice Sartre, ningún Dios que como un autor de teatro haya escrito un guión para unos personajes que nosotros tenemos que representar. Partiendo del aforismo nietzscheano de "Dios ha muerto", Sartre repite una y otra vez que "estamos solos y sin excusa alguna". No hay ningún sentido, ningún norte, ningún horizonte de la existencia más que el sentido, el norte y el horizonte que nosotros queramos que haya. Aquellos que miran de reojo al hacer algo, buscando una guía, buscando "compañía" son, en el fondo, unos irresponsables que no afrontan el vértigo, el riesgo que implica existir. Ahora bien, si no hay ningún sentido de la existencia, ¿cuál es el objeto de nuestra elección? o, dicho de otro modo, ¿por qué tenemos que existir?

8. Libertad y compromiso

En ese constante elegir, el hombre hace que la *angustia, el desamparo y la desesperación* surjan en su entorno; es el sentimiento de la libertad. Según Sartre, una de las características del ser para-sí (hombre) es estar continuamente empeñado en satisfacer carencias, devenir pleno ser, acabado. Existimos, como seres para-sí, con un fuerte impulso hacia el ser en-sí (mundo). Es como si formase parte de nuestra condición humana el impulso a negar lo que en cada momento llegamos a ser. Nos empeñamos, aunque de un modo no consciente, en dejar de ser *nada* y convertirnos en *ser.*

Es ese anhelo el que explicaría la ficción de Dios. Solo un ser perfecto y realísimo como Él puede ser visto como síntesis perfecta entre ser en-sí y ser para-sí; pero, como decíamos, es un anhelo, un intento siempre frustrado, que no tiene ningún fin. Por eso dice Sartre que "el hombre es una pasión inútil". ¿Significa esto aceptar el pesimismo? ¿Es el existencialismo una filosofía pesimista? Sartre no admite jamás esta acusación. Él

habla de optimismo responsable, pues no hay mayor grado de optimismo que reconocer al hombre como dueño de su propio destino, sea este cual sea. Es, además, esa soledad lo que causa la *angustia* a la hora de existir, lo que causa la náusea, pero esto no es pesimismo, sino ausencia de mala fe, la mala fe de aquellos que, engañándose a sí mismos, ignorando que son libres o no queriendo reconocer que son libres, buscan apoyos en los que sujetar su existencia. Es la angustia de Abraham tratada por Kierkegaard en *Temor y temblor*. Sartre repite, una y otra vez, que "estamos solos y sin excusas". Cualquier valor ético o estético carece de sentido objetivo, no existe el bien o la belleza en sí, no hay más valor que el que yo y la situación le damos a las cosas. Buscar otro valor, otro sentido es actuar de *mala fe,* es huir de la angustia, huir de lo que se es, es mentirse a sí mismo "ya que se trata de enmascarar una verdad desagradable o de presentar como verdad un error agradable", es la *existencia inauténtica*. La conciencia se angustia ante sí misma por su libertad.

Pero no pensemos que la angustia nos conduce al quietismo, derrotismo e inacción (como dice el catolicismo); solo la experimentan aquellos que deben afrontar grandes responsabilidades: mi elección (o la del jefe militar) concierne a todos los hombres. Y el *desamparo* es la consecuencia directa de que no hay un Dios protector. Sartre nos cuenta el caso del jesuita fracasado, el famoso ejemplo del joven que fue a verle para pedirle consejo en su dilema moral. ¿Qué decir? La religión cristiana solo ofrece normas generales, a priori, que no nos sirven para casos concretos; tampoco vale el imperativo categórico kantiano (en su segunda formulación) "Considera al hombre siempre como un fin en sí mismo y nunca como un medio". Sartre, en el coloquio posterior a su famosa conferencia, contesta "Si él va a pedirle consejo es porque ya ha elegido la respuesta. Prácticamente, yo habría podido darle un consejo; pero, puesto que él buscaba la libertad, quise dejarle decidir. Yo sabía de sobra lo que él iba a hacer y eso es lo que hizo".

Si no es pesimista la teoría de Sartre, ¿podemos decir, como dijeron entonces los marxistas, que su postura sobre la conciencia representa muy bien el individualismo burgués y su afán de posesión, de propiedad? Sartre, en la conferencia que estamos comentando, sale al paso de las críticas sobre su individualismo. En su segundo periodo de producción intelectual, el que se corresponde con la redacción de *La Crítica de la razón dialéctica*, Sartre reconoce que el marxismo representaba la filosofía que correspondía a su tiempo histórico, mientras que los existencialismos serían solo ideologías, modos de interpretar el saber vivo y genuino representado por el marxismo. "La reconducción del marxismo a su vocación de humanismo concreto y universal sólo podría ser obra del existencialismo, que encontraba, en la involución del marxismo, la razón de su personalidad" (Chiodi, 1969). El *otro* ("es fundamentalmente aquel que me mira") se me hace presente

> por la mirada, experimento al prójimo concretamente como sujeto libre y consciente que hace que haya un mundo al temporalizarse hacia sus propias posibilidades. Y la presencia sin intermediario de ese sujeto es la condición necesaria de todo pensamiento que yo intente formar sobre mí mismo. El prójimo es ese yo mismo del que nada me separa, nada absolutamente excepto su pura y total libertad (Sartre, 1968: 349).

Y la mirada "es sobre todo un intermediario que me remite de mí mismo a mí mismo". Pero también con la mirada ajena el otro descubre mi intimidad, me ve como objeto cosificándome; dejo de ser un para-sí para convertirme en un ser en-sí. Yo puedo tratar de reducir al otro a un objeto (indiferencia, sadismo o deseo sexual) o absorber su libertad (amor). Sartre extiende sus análisis a otras reacciones: el miedo (me esclaviza y me hace suyo), la vergüenza, el rubor, el hecho de avergonzarme (al reconocerme que soy tal cual el otro me ha visto) y el orgullo (como momento de reconocimiento propio, aunque siempre acecha el otro para apropiarse de mis propias posibilidades). El otro aparece como un juez, como aquel que-siempre-me-juzga.

9. El hombre como proyecto

En su novela *La Náusea* (1938) y en obras de teatro como *Las Moscas (1943*), Sartre desarrolla el drama del hombre contemporáneo. Y en la trilogía *Los caminos de la libertad* (1945) se interroga acerca del sentido de la libertad social, de la historia, de la existencia. Nace el compromiso*, l'engagement*, la responsabilidad del hombre con los otros para llevar a cabo su proyecto existencial. Él afirma que la existencia individual, de todos y cada uno de nosotros, es un dato primordial, es una verdad de la que hay que partir. Ahora bien, cuando el existencialismo dice que el hombre individual *al elegir, se elige*, está sosteniendo al mismo tiempo que está eligiendo a la humanidad entera. En efecto, no hay ningún acto que hagamos que, al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo un modelo, un ejemplo de lo que consideramos que el hombre debe ser; o sea, *nos hacemos como queremos*, pero al mismo tiempo producimos, creamos a la humanidad entera. La circunstancia, el momento histórico, lo que llama el filósofo francés *situación,* es clave también para entender el existencialismo del Premio Nobel francés.

Lo que hacemos, por otra parte, está siempre bien, porque sin Dios no hay mal, porque para nosotros siempre queremos lo mejor; por ello, cuando deseamos nuestro bien, deseamos el bien de la humanidad entera. No existe, por tanto, egoísmo, individualismo, sino, al contrario, existe un fuerte compromiso con todos los demás hombres; somos, dice Sartre, además de electores, legisladores; esta, precisamente, es nuestra mayor responsabilidad, lo que hace que el hombre sea angustia, sienta angustia. Nuestra condición, nuestra libertad, nos hace, precisamente, hombres que sienten miedo ante su libertad; pero ser hombre implica asumir riesgos, ser lo contrario de Abraham, un ejemplo de mala fe: tuvo que venir un ángel para decirle quién era y que sacrificara a su hijo. Abraham, no es que fuese irresponsable, él sabía de su responsabilidad, pero no quería vivir la angustia, quería vivir tranquilo, actuaba de mala fe.

Sartre no se cansará de repetir una y otra vez "Estamos solos y sin excusas". No hay naturaleza humana porque no hay Dios para concebirla. Dios ha muerto y estamos solos y condenados a ser... libres, a ser nosotros mismos (aquello que hemos proyectado ser,

projectum, delinear de antemano). El hombre sartreano es un hombre sin atributos, como el de Robert Musil, una pasión inútil, que debe comprometerse consigo mismo –y con los otros– para dar sentido a su existencia y que esta no caiga en el absurdo. Su existencia es proyecto, ya que es él quien elige las posibilidades de su vida; de ahí su angustia, su responsabilidad: "cada hombre es lo que consigue hacer de sí mismo"; "el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y después se define".

La frase de Dostoievski "Si Dios no existiera, todo estaría permitido" es el punto de partida de la tarea ética del protagonista de la obra de Sartre: asumir en libertad la responsabilidad de su existencia. Una moral abierta, de la situación, esto es, adecuada a la circunstancia, la expone Simone de Beauvoir en un libro de título inequívoco, *Para una moral de la ambigüedad* (1947), esa moral existencialista que es ambigua porque su sentido nunca está determinado y debe ser conquistado sin cesar. Para Sartre, "conciencia moral es ser uno mismo para el otro", construir, quehacer, la vida como tarea humana, ya que "no hay determinismo, el hombre es libre, es libertad", libertad como creación y construcción del proyecto vital de cada uno. La toma de conciencia produce angustia, y su ejercicio (el de la libertad), una soledad radical.

De ahí que al alumno que le expuso un dilema moral no le diera una respuesta, "él buscaba la libertad, quise dejarlo decidir", pues "No hay moral general", "Usted es libre, elija, es decir, invente. Ninguna moral general puede indicar lo que hay que hacer; no hay signos en el mundo". Por eso el existencialismo es una doctrina optimista, "el destino del hombre está en él mismo [...] sólo hay esperanza en su acción y la única cosa a alcanzar consiste en captarse sin intermediario".

10. De El ser y la nada a la Crítica de la razón dialéctica

Entre estas dos obras transcurren diecisiete años del pensamiento de nuestro protagonista, de la profunda revisión de la fenomenología husserliana a su lectura de Marx, con su consiguiente propuesta alternativa. En una Europa en plena guerra fría y una Francia que vive intensamente los procesos de descolonización, Sartre enarbola causas (casi siempre perdidas) como intelectual comprometido que es. Tiene polémicas con Camus, Merleau-Ponty, Raymond Aron etc. No hay nada que suceda en el mundo que le sea ajeno. Toda su producción va a discurrir entre el análisis de la libertad, el compromiso con la sociedad y la exigencia revolucionaria. Sartre narra el tránsito del individualismo al compromiso social en su autobiografía.

"La guerra dividió mi vida en dos", pasó de ser un individuo que no veía lazo alguno entre su existencia individual y la sociedad en que vivía, "lo que hizo estallar todo eso fue que un día de septiembre de 1939, recibí una hoja de movilización y fui obligado a ir al regimiento de Nancy para reunirme con hombres que no conocía y estaban movilizados como yo. Fue eso lo que hizo entrar lo social en mi cabeza". En 1940 es hecho prisionero y, cuando lo liberan, su pasado individualista ha quedado hecho añicos;

"el encuentro con la solidaridad, en contra del invasor" conduce a concluir que "no hay salida separado de los otros: él se salvará por ellos y ellos por él […] la guerra fue útil para todas mis ideas" (Sartre*,* 1975).

El recorrido desde el Yo al Nosotros está en función del descubrimiento del Otro, clave en ese tránsito del individualismo egoísta a la solidaridad. La resistencia y la guerra llevaron a nuestro autor a una vivencia del marxismo a través de la realidad de las clases trabajadoras; la lectura de Marx vino después, al darse cuenta de que "por fin lo concreto es la historia y la acción dialéctica", una filosofía que explica el movimiento y la dinámica de la sociedad. La filosofía "tiene que ser al mismo tiempo totalización del saber, método, idea reguladora, arma ofensiva y comunidad de lenguaje" (Sartre, 1960); no hay filosofía al margen de una praxis concreta que tenga como finalidad la emancipación del individuo. El marxismo es la filosofía de nuestro tiempo.

En la *Crítica de la razón dialéctica,* cuyo primer volumen apareció en 1960, sitúa al hombre como ser social en el centro de su reflexión, intentando superar el materialismo histórico por medio del existencialismo y reflexionando sobre las insuficiencias del marxismo (contaminado por la dialéctica de la naturaleza de Engels o las trivializaciones-falsificaciones del doctrinarismo estalinista). El marxismo tiene que recuperar su vocación de humanismo universal, y esto solo lo puede realizar el existencialismo sartreano, no el de Heidegger, auténtica trinchera de la burguesía antimarxista. En realidad, el marxismo ha devenido "una escolástica de la totalidad" donde los hechos son sometidos a explicaciones a priori y sin sujetos responsables; el comunismo ha esclerotizado al marxismo. Rescatarlo es la tarea del hombre existencialista, así "la comprensión de la existencia se presenta como el fundamento de la antropología marxista". No se trata de superponer dos filosofías, sino de la disolución de ambas en un proceso de interacción dialéctica, "una filosofía de la libertad ocupará su lugar". La praxis individual como libertad es superada por otro espacio social, la praxis común; mediante ella se puede modificar el mundo y reintegrar la libertad humana en el fundamento mismo de la condición humana. En esta obra, el proyecto moral individual de *El ser y la nada* deviene colectivo, aquel ser-en-el-mundo proyecta su libertad en el marco de la sociedad. La lucha contra la alienación del individuo hay que llevarla ahora al seno de la sociedad en que vive, la praxis colectiva del grupo en el marco de la Historia. "La dialéctica y la praxis son una y la misma cosa: son, en su indisolubilidad, la reacción de la clase oprimida frente a la opresión" (ibid: 742). La tarea es moralizar-humanizar la Historia. En 1985 aparecerá, póstumamente, el segundo volumen de *La crítique de la raison dialectique* y, en 1989, *Verité et existence.*

Fueron sus posicionamientos respecto del comunismo (marcados por los hechos políticos) los que le llevaron a la ruptura con sus amigos Camus y Sartre; además, sus coqueteos con el PCF le pusieron en la mira de Raymond Aron y la tarea de conciliar existencialismo y marxismo hicieron que las dos críticas desarrollasen algo imposible. Casar ambas doctrinas es un oximoron, son irreconciliables, aunque Walter Biemel (1985: 168) haya afirmado que "la tarea del existencialismo consiste en recuperar el

lugar del hombre dentro del marxismo". Acaso pudiese el joven Marx con ese hombre alienado, pero los presupuestos ontológicos de *El ser y la nada*, sus existenciarios y categorías no son operativas y funcionales en ese contexto; el determismo económico, la dialéctica de la naturaleza engelsiana son criticadas por Sartre; estamos en la contradicción del hombre Sartre con ese intento de conciliar dos corrientes de fuerza que han marcado su vida: la existencia como práctica de la libertad y el compromiso social de ese sujeto que recorre *El ser y la nada*, ahora inmerso en una sociedad burguesa analizada desde un marxismo bastante elemental, como reconoció Simone de Beauvoir. Que el resultado sea fallido no significa que este intento no esté repleto de análisis y sugerencias sobre la historia. He señalado al inicio que no había corte en su obra; aquí sí podríamos matizar que existe una discontinuidad, pero Sartre está más preocupado por su Flaubert que por la segunda crítica de la razón dialéctica.

11. El intelectual comprometido

La figura del intelectual tiene sus ancestros en *les philosophes* del siglo XVIII, aunque el término adquiere su mayoría de edad con los humanistas del Renacimiento, humanismo pagano que rompe con el cristiano-medieval. Son los librepensadores ilustrados –la mayoría moralistas– los que fustigan las costumbres y vicios de su época, la injusticia, los excesos de la política absolutista. El affaire Dreyfus y el Yo acuso de Zola constituyen la historia reciente del intelectual, un clero secularizado (Benda, 1927). El intelectual es para Sartre un *maître à penser* que se erige en conciencia moral de una sociedad y que se manifiesta públicamente respecto a cuestiones de carácter político y social que preocupan a la ciudadanía. Su poder reside en la palabra, convertida en lógos, en razón crítica, práctica y moral. Según Norberto Bobbio (1998: 171)

> el deber del hombre de cultura, que no quiera permanecer indiferente al drama de su tiempo, es el de hacer que las contradicciones estallen, el de desvelar las paradojas que nos ponen ante problemas aparentemente sin solución, el de indicar los caminos sin salida.

En una constante autocrítica, donde no hay posición cómoda, en su *Defensa de los intelectuales*, donde recoge tres conferencias pronunciadas en Japón en 1965, Sartre se declara partidario de la acción por ser un intelectual, un hombre preocupado, mientras que los ocupados son aquellos cuyo espíritu se acomoda a la realidad. Su anticonformismo frente a las formas de jerarquía, obediencia y autoridad es proverbial, pues la función del intelectual es ir contra todo poder. Frente a este intelectual revolucionario, está el reformista (Raymond Aron, Albert Camus), que pretende reformar las cosas, pero cuyos límites están en no utilizar la violencia para el cambio radical del statu quo. Denuncia cómo hoy el experto, el tecnócrata, sustituye al humanista práctico. Esta es la causa por la que en el mundo actual el intelectual tiene un papel muy desdibujado; su lugar lo ha ocupado el experto, que, en tanto que es un intelectual al servicio del mercado, no podemos denominarlo así. Para Sartre el intelectual niega, crítica, se rebela, actúa; luego, es auténtico. Es un hombre de acción

con una praxis destinada a mejorar la sociedad para el progreso de todos y esa praxis es la política destinada a realizar la ética de la incompatibilidad contra la explotación de la humanidad. La divisa a seguir es la de Voltaire: "los tiempos pasados son como si nunca hubieran existido; es preciso partir siempre del punto en que nos encontramos".

¿Cómo ven a Sartre filósofos e intelectuales españoles actuales? Fernando Savater destaca que sus obras filosóficas no concuerdan con estos tiempos de pensamiento perezoso y postmoderno, y continuamente nos ofrece pruebas de su talento y de su modo de escribir. Es un "comprometedor comprometido" pues sus actuaciones públicas le situan en una posición, a veces difícil, otras insostenible. Pero ese es Sartre:

> fue levadura y fermento de sus días, el "espíritu de la época" sin caballo y tomando el café en el Flore […] no hizo el mundo más inteligible, pero sí más interesante, mérito que suelen valorar mejor los contemporáneos que los descendientes de tercera o cuarta generación (Savater, 2000: 38).

Todavía debe transcurrir tiempo para poder hacer juicios ecuánimes sobre la figura de nuestro filósofo. A su muerte eran demasiados los que aspiraban a sucederle (Foucault, Deleuze, Derridá, Lyotard) y que, como indica José Luis Pardo (2000: 38)

> promovieron el llamado intelectual específico, que ha derivado en un izquierdismo universitario e hiper-teórico, conceptualmente enriquecedor, *pero completamente desconectado del espacio público y de la vida social, y políticamente inepto.*

Queda bastante claro que los pretendidos sucesores y herederos, no digamos los Bernard Henri-Lévy y compañía, estaban en otro plano. La figura del viejo intelectual como instancia crítica internacional y presencia pública de la libertad en la vida pública iba ligada a Jean Paul Sartre. Eugenio Trías, recientemente desaparecido, filósofo con una obra sistemática y con una metafísica peculiar basada en la razón fronteriza y en la filosofía del límite, defiende a Sartre en base a su tratado de ontología existencial ¿Qué es lo que subsiste de este filósofo audaz, de su obra ingente? A su juicio, el filósofo francés husmeó en demasía en la crítica literaria, el teatro, la novela periodística o el panfleto político, descuidando "el ámbito filosófico en el que poseía verdadera inspiración. Y tengo plena conciencia de que digo justamente lo que no suele decirse de Sartre". *El ser y la nada* fue una gran obra de filosofía que se mantendría como

> una de las grandes piezas de filosofía de este siglo, por su originalidad y por su carácter innovador. Aparentemente no es así […] Está claro que la filosofía que se propone en *El ser y la nada* es radicalmente distinta de la de Heidegger en *Ser y tiempo*. Ambos proceden del mismo tronco, Husserl. Pero mientras Heidegger, desde la primera línea de la obra, enmienda la plana al maestro, o concibe los grandes temas de la fenomenología a través de un radical desplazamiento, Sartre no. Sartre es, en algún sentido, mucho más radicalmente husserliano. La conciencia transcendental, subsiste, camuflada a través de la negatividad del pour-soi. (Trías, 2005).

Es la expresión de la última filosofía francesa pues, aunque alabados, a juicio de Eugenio Trías, "Merleau-Ponty, Foucault, Deleuze, no dejan de ser pensadores algo parciales. Mucho menos originales. Con mucho menor calado filosófico". De Sartre es cargante su hegemonía en Francia y a nivel internacional y, remata el autor de *El canto de las sirenas*

> Sartre, después de culminar esa pieza maestra, o se callaba, o aclaraba una y otra vez cuestiones internas a esa obra, o cambiaba de registro filosófico. Eso es lo que hizo. Y el resultado fue un

> verdadero fracaso: un híbrido monstruoso de razón dialéctica marxista y de sus propias ideas existencialistas. Me refiero a *La Crítica de la razón dialéctica*. (ibid.)

Sartre es el epígono de la filosofía francesa, como Proclo o Damascio, el último representante de una tradición que había tenido a Descartes en su punto de partida. Si este había inaugurado la modernidad, Sartre la clausuraba.

He dejado para finalizar un artículo portentoso de Álvaro Pombo, un elogio del filósofo francés y de eso que ha llamado José Antonio Marina la capacidad anfetamínica del filósofo francés, que equivale a motivarnos a pensar incluso contra nosotros mismos. Para Pombo (2005), Sartre nos pone en la "lanzadera del pensar" y es símbolo de nuestras propias vidas ya que

> también nosotros, como Sartre, fuimos feos, bizcos, enviscados, confusos, tramposos, colaboracionistas –o casi–, pensadores que no tuvimos la razón. ¿Qué tuvimos entonces? No podemos pensarnos a nosotros mismos […] sin reinterpretarnos desde Sartre […] Nos enseñó a escribir y a detestar las imposturas […] Esta es la hora de las manos sucias y, por lo tanto, la hora de repensar las contradicciones que tantas veces Sartre hizo visibles.

Frente a aquellos que todavía hoy dan lanzadas a toro muerto, estas medianías que solo saben destruir-deconstruir, que no encuentran un discurso positivo para ser amantes de la estética de lo difícil y abstruso, que se enfrentan a lo simple, a la emergencia del otro, del amor ante el encantamiento y desencantamiento del mundo, ahí está el hombre de la pipa, su mirada estrábica también es la de la filosofía y su modo de abordar la realidad. En esa mirada está también "la niñez y el futuro de mi generación", concluye Pombo y nosotros con él. Si han llegado hasta aquí, soólo me resta un ruego: léanlo, por favor. Gracias.

12. BIBLIOGRAFÍA

Aragues, J. M. (coord.) (1994). *Volver a Sartre: 50 años después de El Ser y la nada.* Zaragoza: Mira.

Aronson, R. (2006). *Camus y Sartre*. Valencia: PUV.

Beauvoir, S. (1981a). *Memorias de una joven informal*. Barcelona: Edhasa.

(1981b). *La ceremonia del adiós*. Barcelona: Edhasa.

(1981c). *La fuerza de las cosas*. Barcelona: Edhasa.

Bello, E. (1979). *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido.* Murcia: Publicaciones de la Universidad de Murcia.

Benda, J. (1927). *La Trahison des clercs.* Paris: Grasset.

Biemel, W. (1985). *Sartre*. Barcelona: Salvat.

Bobbio, N. (1998). *La duda y la elección. Intelectuales y poder en la sociedad contemporánea.* (Traducción de Carmen Revilla). Barcelona: Paidós.

Chiodi, P. (1969). *Sartre y el marxismo*. Barcelona: Oikos-Tau.

Cohen-Solal, A. (2005). *Jean Paul Sartre*. Barcelona: Anagrama.

Jeanson, F. (1975). *Jean Paul Sartre en su vida*. Barcelona: Barral.

Laing, R. D. y Cooper, D. G. (1973). *Razón y violencia. Una década de pensamiento sartreano.* Buenos Aires: Paidós.

Nietzsche, F. (1998). *El Crepúsculo de los ídolos.* (Traducción de Andrés Sánchez Pascual). Madrid: Alianza.

Noudelmann, F. y Philippe, G. (2004). *Dictionnaire Sartre*. Páris: Honoré Champion.

Ory, P. y Sirinelli, J. F. (2007). *Los intelectuales en Francia. Del caso Dreyfus a nuestros días.* Valencia: PUV.

Pardo, J. L. (2000). La "decadencia" de un modelo. *El País,* 23/01/2000.

Pombo, A. (2005). Niñez y futuro de una generación. *Sartre a los cien: El hombre.* (*El Cultural de El Mundo*), 16 /06/2005.

Rodríguez, J. L. (2004). *La pasión por la libertad*. Barcelona: Bellaterra.

Rodríguez García, J. L. y Ballestín, C. (2007). *Estudios sobre J. P. Sartre.* Zaragoza: Mira.

Sartre, J. P. (1947). Une idée fondamentale de la phenomenologie de Husserl: l ´intentionalité. En *Situations I.* Paris: Gallimard.

(1947). *Les Mouches, Huis Clos*. Paris: Gallimard.

(1960). *Critique de la raison dialéctique (précedė de Questions de méthode), tome I. Théorie des ensembles pratiques.* Paris: Gallimard.

(1968). *El ser y la nada.* Buenos Aires: Losada. (Hay una edición de Alianza de 1984).

(1973) *La Náusea*. Buenos Aires: Losada. (Hay una edición de Alianza de 2011).

(1975). *Autorretrato a los 70 años. Situations X.* Buenos Aires: Losada.

(1985). Critique de la raison dialectique, vol. 2. L'intelligibilite de l'histoire (inacheve). Paris: Gallimard.

(1989). *Verdad y existencia* (Introducción de Celia Amorós). Barcelona: Paidós.

(1996). *El existencialismo es un humanismo*. Madrid: Santillana.

Sartre, J. P.; Heidegger, M.; Jaspers, K. y otros (1970). *Kierkegaard vivo.* Madrid: Alianza.

Savater, F. (2000). El comprometedor comprometido. *El País,* 23/01/2000.

Trías, E. (2005). Lo que queda de Sartre. *Sartre a los cien: El filósofo.* (*El Cultural de El Mundo*), 22 /06/2005.

Para más datos, consultar http://fr.wikipedia.org/wiki/Bibliographie_de_Jean-Paul_Sartre

En www.youtube.com hay entrevistas y conferencias de Sartre.

13. Un texto de Jean Paul Sartre

El existencialismo es un humanismo (1946)

Así el primer paso del existencialismo es poner a todo hombre en posesión de lo que es, y asentar sobre él la responsabilidad total de su existencia. Y cuando decimos que el hombre es responsable de sí mismo, no queremos decir que el hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres. Hay dos sentidos de la palabra subjetivismo y nuestros adversarios juegan con los dos sentidos. Subjetivismo, por una parte, quiere decir elección del sujeto individual por sí mismo, y por otra, imposibilidad del hombre de sobrepasar la subjetividad humana.

El segundo sentido es el sentido profundo del existencialismo. Cuando decimos que el hombre se elige, entendemos que cada uno de nosotros se elige, pero también queremos decir con esto que al elegirse elige a todos los hombres. En efecto, no hay ninguno de nuestros actos que al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que debe ser. Elegir ser esto o aquello, es afirmar al mismo tiempo el valor de lo que elegimos, porque nunca podemos elegir mal; lo que elegimos es siempre el bien, y nada puede ser bueno para nosotros sin serio para todos. Si, por otra parte, la existencia precede a la esencia y nosotros quisiéramos existir al mismo tiempo que modelamos nuestra imagen, esta imagen es valedera para todos y para nuestra época entera. Así, nuestra responsabilidad es mucho mayor de lo que podríamos suponer, porque compromete a la humanidad entera. Si soy obrero, y elijo adherirme a un sindicato cristiano en lugar de ser comunista; si por esta adhesión quiero indicar que la resignación es en el fondo la solución que conviene al hombre, que el reino del hombre no está en la tierra, no comprometo solamente mi caso: quiero ser un resignado para todos; en consecuencia mi acto ha comprometido a la humanidad entera. Y si quiero -hecho más individual-casarme, tener hijos, aun si mi casamiento depende únicamente de mi situación, o de mi pasión o de mi deseo, con esto no me encamino yo solamente, sino que encamino a la humanidad entera en la vía de la monogamia. Así soy responsable para mí mismo y para todos, y creo cierta imagen del hombre que yo elijo; eligiéndome, elijo al hombre. Esto permite comprender lo que se oculta bajo palabras un tanto grandilocuentes como angustia, desamparo, desesperación. Como verán ustedes, es sumamente sencillo.

Ante todo, ¿qué se entiende por angustia? El existencialista suele declarar que el hombre es angustia. Esto significa que el hombre que se compromete y que se da cuenta de que es no sólo el que elige ser, sino también un legislador, que elige al mismo tiempo que a sí mismo a la humanidad entera, no puede escapar al sentimiento de su total y profunda responsabilidad. Ciertamente hay muchos que no están angustiados; pero nosotros pretendemos que se enmascaran su propia angustia, que la huyen; en verdad, muchos creen al obrar que sólo se comprometen a sí mismos, y cuando se les dice: pero ¿si todo el mundo procediera así? se encogen de hombros y contestan: no todo el mundo procede así. Pero en verdad hay que preguntarse siempre: ¿qué sucedería si todo el mundo hiciera lo mismo? Y no se escapa uno de este pensamiento inquietante sino por una especie de mala fe. El que miente y se excusa declarando: todo el mundo no procede así, es alguien que no está bien con su conciencia, porque el hecho de mentir implica un valor universal atribuido a la mentira. Aun cuando la angustia se enmascara, aparece. Es esta angustia la que Kierkegaard llamaba la angustia de Abraham. Conocen ustedes la historia: un ángel ha ordenado a Abraham sacrificar a su hijo; todo anda bien si es verdaderamente un ángel el que ha venido y le ha dicho: tú eres Abraham, sacrificarás a tu hijo. Pero cada cual puede preguntarse: ante todo, ¿es en verdad un ángel, y soy yo en verdad Abraham? ¿Quién me lo prueba? Había una loca que tenía alucinaciones: le hablaban por teléfono y le daban órdenes. El médico le preguntó: Pero ¿quién es el que le habla? Ella contestó: Dice que es Dios. ¿Y qué es lo que le probaba, en efecto, que fuera Dios? Si un ángel viene a mí, ¿qué me prueba que es un ángel? Y si oigo voces, ¿qué me prueba que vienen del cielo y no del infierno, o del subconsciente, o de un estado patológico? ¿Quién prueba que se dirigen a mí? ¿Quién me prueba que soy yo el realmente señalado para imponer mi concepción del hombre y mi elección a la humanidad? No encontraré jamás ninguna prueba, ningún signo para convencerme de ello. Si una voz se dirige a mí, siempre seré yo quien decida que esa voz es la voz del ángel; si considero que tal o cual acto es bueno, soy yo el que elegiré decir que este acto es bueno y no malo. Nadie me designa para ser Abraham, y sin embargo estoy obligado a cada instante a hacer actos ejemplares. Todo ocurre como si, para todo hombre, toda la humanidad tuviera los ojos fijos en lo que hace y se ajustara a lo que hace. Y cada hombre debe

decirse: ¿soy yo quien tiene derecho de obrar de tal manera que la humanidad se ajuste a mis actos? Y si no se dice esto es porque se enmascara su angustia.

No se trata aquí de una angustia que conduzca al quietismo, a la inacción. Se trata de una simple angustia, que conocen todos los que han tenido responsabilidades. Cuando por ejemplo un jefe militar toma la responsabilidad de un ataque y envía cierto número de hombres a la muerte, elige hacerlo y elige él solo. Sin duda hay órdenes superiores, pero son demasiado amplias y se impone una interpretación que proviene de él, y de esta interpretación depende la vida de catorce o veinte hombres. No se puede dejar de tener, en la decisión que toma, cierta angustia. Todos los jefes conocen esta angustia. Esto no les impide obrar: al contrario, es la condición misma de su acción; porque esto supone que enfrentan una pluralidad de posibilidades, y cuando eligen una, se dan cuenta de que solo tiene valor porque ha sido elegida. Y esta especie de angustia que es la que describe el existencialismo, veremos que se explica además por una responsabilidad directa frente a los otros hombres que compromete. No es una cortina que nos separa de la acción, sino que forma parte de la acción misma. Y cuando se habla de desamparo, expresión cara a Heidegger, queremos decir solamente que Dios no existe, y que de esto hay que sacar las últimas consecuencias.

El existencialismo se opone decididamente a cierto tipo de moral laica que quisiera suprimir a Dios con el menor gasto posible. Cuando hacia 1880 algunos profesores franceses trataron de constituir una moral laica, dijeron más o menos esto: Dios es una hipótesis inútil y costosa, nosotros la suprimimos; pero es necesario, sin embargo, para que haya una moral, una sociedad, un mundo vigilado, que ciertos valores se tomen en serio y se consideren como existentes a priori; es necesario que sea obligatorio a priori que sea uno honrado, que no mienta, que no pegue a su mujer, que tenga hijos, etc. Haremos por lo tanto un pequeño trabajo que permitirá demostrar que estos valores existen, a pesar de todo, inscritos en un cielo inteligible, aunque, por otra parte, Dios no exista. Dicho en otra forma -y es, según creo yo, la tendencia de todo lo que se llama en Francia radicalismo-, nada se cambiará aunque Dios no exista; encontraremos las mismas normas de honradez, de progreso, de humanismo, y habremos hecho de Dios una hipótesis superada que morirá tranquilamente por sí misma.

El existencialista, por el contrario, piensa que es muy incómodo que Dios no exista, porque con él desaparece toda posibilidad de encontrar valores en un cielo inteligible; ya no se puede tener el bien a priori, porque no hay más conciencia infinita y perfecta para pensarlo; no está escrito en ninguna parte que el bien exista, que haya que ser honrado, que no haya que mentir; puesto que precisamente estamos en un plano donde solamente hay hombres.

Dostoievsky escribe: «Si Dios no existiera, todo estaría permitido». Este es el punto de partida del existencialismo. En efecto, todo está permitido si Dios no existe y en consecuencia el hombre está abandonado, porque no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse. No encuentra ante todo excusas. Si en efecto la existencia precede a la esencia, no se podrá jamás explicar por referencia a una naturaleza humana dada y fija; dicho de otro modo, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad. Si, por otra parte, Dios no existe, no encontrarnos frente a nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta. Así, no tenemos ni detrás ni delante de nosotros, en el dominio luminoso de los valores, justificaciones o excusas. Estamos solos, sin excusas. Es lo que expresaré diciendo que el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo, y sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace. El existencialista no cree en el poder de la pasión. No pensará nunca que una bella pasión es un torrente devastador que conduce fatalmente al hombre a ciertos actos y que por consecuencia es una excusa; piensa que el hombre es responsable de su pasión.

El existencialista tampoco pensará que el hombre puede encontrar socorro en un signo dado sobre la tierra que lo oriente; porque piensa que el hombre descifra por sí mismo el signo como prefiere. Piensa, pues, que el hombre, sin ningún apoyo ni socorro, está condenado a cada instante a inventar al hombre. Ponge ha dicho, en un artículo muy hermoso: «el hombre es el porvenir del hombre». Es perfectamente exacto. Solo que si se entiende por esto que ese porvenir está inscrito en el cielo, que Dios lo ve, entonces es falso, pues ya no sería ni siquiera un porvenir. Si se entiende que, sea cual fuere el hombre que aparece, hay un porvenir por hacer, un porvenir virgen que lo espera, entonces es exacto. En tal caso está uno desamparado.

Para dar ejemplo que permita comprender mejor lo que es el desamparo, citaré el caso de uno de mis alumnos que me vino a ver en las siguientes circunstancias: su padre se había peleado con la

madre y tendía al colaboracionismo; su hermano mayor había sido muerto en la ofensiva alemana de 1940, y este joven, con sentimientos un poco primitivos pero generosos, quería vengarlo. Su madre vivía sola con él, muy afligida por la semitraición del padre y por la muerte del hijo mayor, y su único consuelo era él. Este joven tenía, en ese momento, la elección de partir para Inglaterra y entrar en las Fuerzas francesas libres, es decir, abandonar a su madre, o bien permanecer al lado de su madre, y ayudarla a vivir. Se daba cuenta perfectamente de que esta mujer sólo vivía para él y que su desaparición -y tal vez su muerte- la hundiría en la desesperación. También se daba cuenta de que en el fondo, concretamente, cada acto que llevaba a cabo con respecto a su madre tenía otro correspondiente en el sentido de que la ayudaba a vivir, mientras que cada acto que llevaba a cabo para partir y combatir era un acto ambiguo que podía perderse en la arena, sin servir para nada: por ejemplo, al partir para Inglaterra, podía permanecer indefinidamente, al pasar por España, en un campo español; podía llegar a Inglaterra o a Argelia y ser puesto en un escritorio para redactar documentos. En consecuencia, se encontraba frente a dos tipos de acción muy diferentes: una concreta, inmediata, pero que se dirigía a un solo individuo; y otra que se dirigía a un conjunto infinitamente más vasto, a una colectividad nacional, pero que era por eso mismo ambigua, y que podía ser interrumpida en el camino. Al mismo tiempo dudaba entre dos tipos de moral. Por una parte una moral de simpatía, de devoción personal; y por otra, una moral más amplia, pero de eficacia más discutible. Había que elegir entre las dos ¿Quién podía ayudarlo a elegir? ¿La doctrina cristiana? No, la doctrina cristiana dice: sed caritativo, amad a vuestro prójimo, sacrificaos por los demás, elegid el camino más estrecho, etc., etc. Pero ¿cuál es el camino más estrecho? ¿A quién hay que amar como a un hermano? ¿Al soldado o a la madre? ¿Cuál es la utilidad mayor: la utilidad vaga de combatir en un conjunto, o la utilidad precisa de ayudar a un ser a vivir? ¿Quién puede decidir *a priori*? Nadie. Ninguna moral inscrita puede decirlo. La moral kantiana dice: no tratéis jamás a los demás como medios, sino como fines. Muy bien: si vivo al lado de mi madre la trataré como fin, y no como medio, pero este hecho me pone en peligro de tratar como medios a los que combaten en torno de mí; y recíprocamente, si me uno a los que combaten, los trataré como fin, y este hecho me pone en peligro de tratar a mi madre como medio.

Si los valores son vagos, y si son siempre demasiado vastos para caso preciso y concreto que consideramos, solo nos queda fiarnos de nuestros instintos. Es lo que ha tratado de hacer este joven; y cuando lo vi, decía: en el fondo, lo que importa es el sentimiento; debería elegir lo que me empujara verdaderamente en cierta dirección. Si siento que amo a mi madre lo bastante para sacrificarle el resto -mi deseo de venganza, mi deseo de acción, mi deseo de aventura-, me quedo al lado de ella. Si, al contrario, siento que mi amor por mi madre no es suficiente, parto. Pero ¿cómo determinar el valor de un sentimiento? ¿Qué es lo que constituía el valor de su sentimiento hacia la madre? Precisamente el hecho de que se quedaba por ella. Puedo decir: quiero lo bastante a tal amigo para sacrificarle tal suma de dinero; no puedo decirlo si no lo he hecho. Puedo decir: quiero lo bastante a mi madre para quedarme junto a ella, si me he quedado junto a ella. No puedo determinar el valor de este afecto si no he hecho precisamente un acto que lo ratifica y lo define. Ahora bien, como exijo a este afecto justificar mi acto, me encuentro encerrado en un círculo vicioso.

6 Hannah Arendt: de Auschwitz a Atenas

Ángel Prior Olmos
Universidad de Murcia

1. Introducción

Hannah Arendt constituye un caso sorprendente de ampliación del espacio de difusión de una obra filosófica en una recepción cualitativa y cuantitativamente cada vez mayor. Sus escritos se han popularizado, alcanzan una difusión extraordinaria y algunos de sus temas y conceptos más conocidos –banalidad del mal, labor, trabajo, acción, lo social, totalitarismo, etc.– se han consolidado como conceptos de uso general más allá de las fronteras de la historia y de la filosofía. Por su presencia en los campos académicos, en publicaciones, incluso en los medios de comunicación (véase la película de Margarette von Trotta), se puede decir que la autora es uno de los filósofos de mayor presencia y actualidad, llegando a veces a ser tipificada como una pensadora de moda.

Pero ese hecho puede resultar paradójico si, ante las grandes modificaciones sobrevenidas en las últimas décadas (caída del Muro de Berlín, crisis económica, nuevas relaciones geopolíticas mundiales, transformaciones en los medios de comunicación, etc.), se presentara su obra como ofreciendo respuestas a las mismas, dadas las diferencias entre el mundo por ella vivido y el nuestro. Pero es verdad que una aproximación demasiado cercana a lo inmediato puede llegar a absolutizar el presente e ignorar tanto el contexto más amplio en que cabe ser situado como los grandes acontecimientos que la mera circunstancia del cambio de siglo no puede obviar. Nos referimos a las experiencias totalitarias nazi y soviética, tema central de la autora, y, en su trasfondo, las dos grandes guerras mundiales que conmocionaron al siglo XX.

Arendt aparece en todo caso como una pensadora atípica por cuanto su vocación filosófica se vio arrastrada de una forma poderosísima por el hecho del nazismo y sus consecuencias últimas en los *campos de la muerte*. Por eso es una estudiosa monotemática, pues no existe objeto propio de sus reflexiones que no esté vinculado a ese suceso histórico y vital para ella; la fuerza de sus argumentos y la seriedad de los mismos dependen en gran medida de este hecho, por lo que supone un ejemplo de pensador comprometido con su tiempo como pocas veces puede encontrarse, con la matización de que su compromiso es vital y existencial, por tanto también social y político, pero entiende su responsabilidad como básicamente dirigida a la comprensión.

2. Judaísmo, Alemania, exilio

Hay dos grandes hechos que deben ser subrayados en la biografía intelectual de Hannah Arendt: su condición de judía y su nacimiento en la Alemania de principios del siglo XX. Su familia formaba parte de aquellos judíos que habían optado por la asimilación en la sociedad y cultura de acogida, en la que podían estar viviendo ya varias generaciones, adoptando no solo la lengua sino el acervo cultural, la historia y los proyectos propios de los nacionales alemanes. Pronto, tras el impacto de la Primera Guerra Mundial, vendría la República de Weimar (1919-1933), en cuyo periodo se desarrolló la mayor parte de su etapa de formación y juventud hasta que se vio obligada al exilio tras ser detenida en Berlín en 1933.

En 1924 había acudido a Marburgo, atraída por la fama de Heidegger, a cuyo círculo se incorporó inmediatamente, pasando a ser la amante del filósofo. En 1926 se trasladó a Heidelberg para realizar una tesis doctoral con Jaspers sobre el concepto de amor en San Agustín. El contacto con estos dos filósofos, Heidegger y Jaspers, será una circunstancia central en su vida. La manera como uno y otro, cada uno con sus peculiaridades, realizan una crítica del pensamiento filosófico clásico y abogan por otro de carácter existencial pasará a constituir una seña de identidad de Arendt, quien mantuvo el contacto con sus maestros, aunque de manera diferente con cada uno de ellos.

En 1929 se casó con el filósofo Günther Anders (nacido Günther Stern, 1902-1992), del que se divorció en 1936. Mientras tanto, había conocido en París a Heinrich Blücher, exiliado comunista alemán, con quien contrajo matrimonio en 1940. En París trataron con el filósofo Walter Benjamin, con el que Arendt tenía una buena amistad y del que posteriormente (1969) editaría y prologaría sus obras escogidas.

Desde mayo de 1941 vivió en EE. UU, realizando frecuentes viajes a Europa, el primero en 1949-1950, el segundo en 1952 y desde ese momento de manera periódica, encontrándose con Karl Jaspers y su esposa Gertrud y más espaciadamente con Heidegger. Fue profesora en diversas universidades norteamericanas, donde impartió cursos de teoría e historia política, con frecuentes recorridos de los autores clásicos, en especial Platón, Aristóteles, Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel y Marx. En 1951 había publicado *Los orígenes del totalitarismo*, obra que le abrió las puertas del éxito. En 1958 llegó *La condición humana* (*Vita activa oder vom tätigen Lebe*, en la edición alemana de 1960); en 1963, *Sobre la revolución*.

Un episodio importante fue su asistencia en 1961-1962 al proceso de Adolf Eichmann en Jerusalén, tras lo que escribió su crónica-ensayo *Eichmann en Jerusalén*. *Un estudio sobre la banalidad del mal,* que tanta polémica suscitó. En 1969 publica *Crisis de la República*, donde reflexiona sobre los movimientos políticos y sociales de los años sesenta: movimiento estudiantil, derechos civiles, desobediencia civil, etc. Los años finales los pasa escribiendo sobre las facultades del espíritu, el pensar, la voluntad y el juicio, las tres partes de su proyectado libro *La vida del espíritu*, del que pudo acabar las dos primeras, dejando materiales y esbozos sobre la cuestión del juicio.

3. Hilos de una obra sinuosa

La obra de Arendt es muy difícil de sintetizar, pues tiene un grado de complejidad muy grande. Por otro lado, su estilo, alusivo y poco argumentativo, tiende a lo concreto, en apariencia se pierde en detalles que no parecen formar parte de un pensamiento sistemático. Los autores más admirados por la autora quizás fueron Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger y Jaspers, todos ellos caracterizados por ese carácter asistemático en que se despliega su escritura.

Hemos subtitulado esta breve presentación del pensamiento de Arendt *De Auschwitz a Atenas,* pretendiendo recoger dos motivos centrales de la obra de la autora: a) el análisis del totalitarismo, que puede simbolizarse en la figura de Auschwitz, pues los *campos de la muerte* eran para ella el corazón y el centro de esa forma de gobierno (los últimos capítulos de *Los orígenes del totalitarismo* son al respecto decisivos), y b) el retorno a la polis griega, Atenas, con su experiencia de participación, pluralidad, acción, frónesis de la ciudadanía en la misma, que estaba totalmente ausente en los *campos*, pues eran su auténtica antítesis.

Pero estos motivos deben ser completados con otros dos. En primer lugar, el análisis de la responsabilidad personal o individual realizado especialmente en la obra de los años 60 y 70 y que corresponde a la influencia del juicio a Eichmann. Si Arendt ya había planteado los dilemas morales inherentes a la política, ahora el propio tema moral se abre camino y se traduce en una teoría de la responsabilidad que defiende que la culpa es personal y no puede hablarse de una culpa colectiva, aunque sí de una responsabilidad colectiva. En segundo lugar, su teoría de la comprensión (prolongada también en una teoría del juicio y del pensar mismo), a través de la cual toma cuerpo una indagación que tiene mucho de genético-histórica al tiempo que sistemática, en cuanto que pretende captar los rasgos estructurales del gobierno totalitario.

4. El despliegue de su pensamiento

Como acabamos de indicar, los grandes problemas que Arendt se planteó a lo largo de su vida y que siguen siendo actuales son los cuatro siguientes: a) su peculiar versión de la teoría en cuanto filosofía existencial, b) el totalitarismo, c) lo político y d) la responsabilidad individual.

4.1. La necesidad de la comprensión

El primer tema, su versión del existencialismo político, surge del cruce entre los dos grandes eventos que impactan su vida, el filosófico, del encuentro con Heidegger y Jaspers, y el político, con el surgimiento del nazismo. Pensar el totalitarismo se convierte entonces en su tarea, lo que le obliga a una selección de temas y a la adopción de un

peculiar estilo o forma de hacerlo, en consecuencia con lo supuesto por la filosofía de sus maestros.

En el desarrollo de su obra, Arendt va a realizar una profunda transformación del concepto de filosofía y teoría vigente. Tema central de su reflexión es la relación entre "vita activa" y "vida contemplativa", ofreciendo de esta última una versión muy particular en la que prolonga y modifica el espacio abierto por sus maestros. Ya su tesis doctoral sobre san Agustín puede ser considerada como una primera aproximación, pero pronto su carrera intelectual sufrirá una fuerte conmoción al sentir el impacto del evento político, la subida de Hitler al poder en 1933 y el inicio de una política de marginación progresiva y de agresividad total hacia el pueblo judío en Alemania y en buena parte del resto de Europa, que culminará en los grandes campos de la muerte como el de Auschwitz. Arendt entra en contacto con la política, las organizaciones y el pensamiento político, recibiendo influencia tanto G. Anders como de H. Blücher, ambos con una importante impronta política en sus vidas. La biografía sobre Rahel Varnhagen es la obra a la que se dedicó ya desde finales de los años veinte y su proyecto lo mantendrá durante su exilio en París, aunque finalmente no será publicado hasta 1958.

A partir del ascenso de Hitler al poder, Arendt se convertirá en una escritora o pensadora judía, condición que ya no podrá abandonarla. La reflexión sobre las trayectorias y las suertes de R. Varnhagen, R. Luxemburg, B. Làzare, G. E. Lessing, W. Benjamin, F. Kafka, etc. lo son de manera primordial sobre la condición propia. No debe extrañar entonces la respuesta a Erich Voegelin sobre que no es posible hacer la historia de los *campos de la muerte* desde la neutralidad axiológica. La figura del paria, tanto genérica como en su modalidad de *consciente*, las masas sin Estado, el fracaso del Estado-nación, el "derecho a tener derechos", el fracaso de los judíos en no entender la índole política del rechazo hacia ellos serán, entre otros, temas que no dejarán de estar conectados con esa condición judía. Cabe apuntar que el escritor con quien más se identificó fue Walter Benjamin.

Los orígenes del totalitarismo es la obra que va a caracterizar el peculiar estilo de la autora, que tanto irritó a los críticos instalados en las convencionales distinciones y disciplinas académicas de la filosofía, la filosofía política, la historia, etc. Arendt se reivindica como interesada especialmente por la comprensión. Pensar, comprender, hacer un relato son formas en que se manifiesta el tipo de discurso que desarrolla. Como indica en su intervención en el congreso celebrado en noviembre de 1972 sobre su obra:

> Admitiré algo: básicamente estoy interesada en comprender. Esto es totalmente cierto […] Yo puedo vivir perfectamente sin hacer nada, pero no puedo vivir sin tratar como mínimo de comprender cuanto ocurre. Y esto es lo mismo que encontramos en Hegel, donde, creo, la reconciliación desempeña un papel central: reconciliación del hombre como ser pensante y razonable. Esto es lo que, de hecho, ocurre en el mundo. (Arendt, 1995: 140).

En los escritos en torno a *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt presenta algunos atisbos de su teoría de la comprensión. Así ocurre en *Comprensión y política*, publicado en 1953 en *Partisan Review*. En dicho ensayo, la comprensión (*Understanding*) aparece, en un tono cercano al heideggeriano, como modo específicamente humano de vivir, no

como una técnica o método, pues comienza con el nacimiento y finaliza con la muerte (ibid: 30). Por ella aceptamos la realidad y tratamos de sentirnos en armonía con el mundo. Su resultado es el sentido, la significación. "El resultado de la comprensión es el sentido, el sentido que nosotros mismos originamos en el proceso de nuestra vida, en tanto tratamos de reconciliarnos con lo que hacemos y padecemos" (ibid: 30). Precisamente, lo que el totalitarismo ha llevado a su máxima expresión en la vida en los *campos* y en su lógica justificatoria es la sustitución del significado de las cosas, que remite al sentido común y a la persistencia de las costumbres, por las operaciones lógicas.

Hay una estupidez creciente en una sociedad donde, por el consumo y la publicidad, la erosión de costumbres provocada por la revolución industrial ha conllevado, ya no la simple pérdida de sentido, sino la misma búsqueda y necesidad de la comprensión (ibid: 39). El reto de la época, las atrocidades cometidas y la luz que irrumpe sobre el tipo de sociedad que habitamos, requiere de la comprensión, y también de la imaginación, que no es sino una de sus expresiones. La autora apela al "corazón comprensivo" de Salomón como única brújula de que disponemos para orientarnos en el mundo, capaz de hacerse cargo de la peculiar oscuridad del corazón humano y de la también particular densidad que envuelve todo lo real.

En este contexto, puede recordarse la interpretación de Ágnes Heller (1991: 439-440) según la cual Arendt usa la expresión "fin de la filosofía" en un sentido entrecomillado, pues en realidad rehúsa creer que hay un final de la misma; más bien se trata de un nuevo comienzo, pues la filosofía moderna había devenido en filosofía política y la *Crítica del Juicio* de Kant representaría su fundación. En un retorno del cielo a la tierra, también puede interpretarse como filosofía de la cultura, identificada con sus *historias representativas*. En consecuencia, con la pluralidad de los asuntos políticos, ninguna filosofía puede legítimamente ser la verdadera, aunque todas lo son en cuanto proporcionan significado.

4.2. El totalitarismo como problema central de nuestro tiempo

El análisis del totalitarismo es el motivo principal de la obra de Arendt, no solo el tema que la consagró en 1951, sino también en el que persistió durante el resto de su vida. El tratamiento directo no se reduce a *Los orígenes del totalitarismo*, pues *Eichmann en Jerusalén* puede considerarse una segunda obra sobre el tema. El resto de sus escritos también tienen que ver, siquiera indirectamente, con las secuelas, condiciones o consecuencias del fenómeno.

Para Arendt, el totalitarismo constituye "el problema fundamental y el peligro más significativo de nuestro tiempo" (ibid: 34). El acercamiento a este problema es extremadamente complejo ya desde sus primeros tratamientos y cualquier aproximación al mismo puede fácilmente recaer en la parcialidad, ya que tampoco se interesó en construir un sistema de pensamiento sobre el mismo, ni una explicación científica en

términos convencionales, sino que, desafiando tanto la filosofía de la historia como el causalismo científico, experimentó con diversas formas de comprensión del fenómeno analizado. En la metáfora de M. Canovan, recorrió diversos *trenes del pensamiento* (*trains of thought*), cada uno con su propio recorrido, no todos encajables en una unidad sistemática.

El totalitarismo, el gobierno totalitario, tanto en su formas nazi como soviética, y la culminación de ambos en los *campos* tiene el estatus de un acontecimiento históricamente iluminador; su importancia radica en la capacidad para exclarecer su pasado, que hasta entonces había estado oculto. La mirada del historiador, es decir de la historia como ciencia, "no es más que la mirada científicamente entrenada de la comprensión humana, sólo podemos comprender un acontecimiento como el fin y la culminación de todo aquello que le ha precedido" (ibid: 41). Como indica S. Forti (2008: 79), Arendt se niega a aceptar el modelo causal de explicación histórica y "presenta la ruptura marcada por estos regímenes como la cristalización de contradicciones que ya existían en la época moderna". Las dos primeras partes de *Los orígenes*, "El antisemitismo" y "El imperialismo", constituyen el estudio de las premisas del fenómeno totalitario (una especie de *arqueología histórica* dentro de la historia estatal europea). El tercer volumen supone un análisis de los rasgos estructurales de estos regímenes. La tesis básica sería la *discontinuidad* entre construcción estatal y totalitarismo, inspirada en los estudios de E. Fraenkel y F. Neumann. Como también subraya H. Brunkhorst (2006:83) en su sugerente ensayo, el totalitarismo se organiza por debajo y por encima del Estado nacional. Con él, no puede consolidarse el Estado, pues destruye el estado jurídico interno, quebrando la *soberanía popular de la nación,* y al final también el derecho internacional se sustituye "por un concepto de pueblo que implicaba de antemano una jerarquía de los pueblos dada físicamente" (en referencias a *Los orígenes del totalitarismo*). El totalitarismo, pues, es política destatalizada.

Es muy significativa la polémica sobre diversas dimensiones del análisis sostenida entre E. Voegelin y H. Arendt tras la publicación de *Los orígenes del totalitarismo,* que supone la contraposición entre un planteamiento en términos de historia de las ideas y otro en términos de acontecimientos. La autora reprocha a su crítico que, al intentar explicar los orígenes del totalitarismo, lo haga en términos de influjos intelectuales que pudieron haber quedado plasmados en esta realidad. En ese caso puede resultar plausible que el totalitarismo consista en la inmanentización de ideas religiosas precedentes. Pero, si lo que queremos explicar es el acontecimiento en sí mismo, entonces hay que defender la independencia del evento, su carácter novedoso, contingente e imprevisible (lo que es válido tanto para el fenómeno totalitario como para otros temas por ella analizados, como el del caso de la revolución en sus dos formas, americana y francesa). La discípula de Heidegger reconoce su interés por las implicaciones filosóficas del asunto, pero no acepta que el totalitarismo sea una consecuencia de la secularización inmanentista desde la Edad Media. Hay conexiones entre ateísmo y totalitarismo, pero sin embargo no una relación causal entre ellos. Otro punto de discrepancia es la interpretación de la *enfermedad del espíritu,* considerada por Voegelin como rasgo distintivo de las masas

modernas. Arendt, por el contrario, apela a una explicación más material del fenómeno de las masas modernas, que para ella están desintegradas por el mismo hecho de ser *masas* y que se distinguen de la multitud de siglos pasados porque no tienen intereses comunes que las mantenga unidas.

En la correspondencia entre ambos autores, hay un importante matiz respecto a esta contraposición entre historia de las ideas e historia de los acontecimientos. En carta de 8 de abril de 1954, Arendt no encuentra su diferencia con Voegelin tanto en esa discrepancia cuanto en la diferente valoración del peso específico de los eventos en sí mismos, los cuales, para ella, no pueden ser derivados de ninguna ideología o de ningún contexto específico dentro de la historia de las ideas. En un acontecimiento se revela siempre algo que no estaba presente anteriormente, y que no era posible ser anticipado en ningún carácter general, ya no solo porque las cosas podrían haber ocurrido de otra manera, sino porque los ideólogos nunca habrían estado preparados para liberar la logicidad de sus sistemas dentro de la realidad.

4.3. La 'vita activa' y el concepto de lo político

El centro último de la experiencia totalitaria es el campo de concentración en tanto campo de la muerte. "Los campos de concentración y exterminio de los regímenes totalitarios sirven como laboratorios en los que se pone a punto la creencia fundamental del totalitarismo de que 'todo es posible'. En comparación con éste, todos los demás experimentos revisten una importancia secundaria" (Arendt, 1987, vol. 3: 652). El problema es fabricar algo que no existe, un tipo de especie humana que se parezca a otras especies animales (ibid). Arendt, en su gran investigación siguiente, *La condición humana*, vuelve su mirada a la consideración occidental de la vida activa, que culmina en la acción y que corresponde a la condición de la pluralidad y al hecho de que los hombres habitan en la tierra y en el mundo (Arendt, 1993: 21-22). Su nacimiento radica en el mundo griego con la aparición de la polis: "Sólo la fundación de la ciudad-estado capacitó a los hombres para dedicar toda su vida a la esfera política, a la acción y al discurso", aunque antes del nacimiento de la polis, la consideración de las dos facultades iban unidas y eran las más elevadas de todas, ya estaba presente en el pensamiento presocrático (ibid: 38).

Arendt distingue entre labor, trabajo y acción como las tres formas básicas de actividad humana. Como recoge en una conferencia de 1957, cuyo manuscrito se encuentra en la Library of Congress:

> La vida activa es no solamente aquello a lo que estamos consagrados la mayoría de los hombres, sino también aquello de lo que ninguno puede escapar totalmente, porque está en la condición humana que la contemplación permanezca dependiente de todos los tipos de actividades, de la labor, que produce lo necesario para mantener vivo el organismo humano, del trabajo que crea lo necesario para albergar el cuerpo, y de la acción, con el fin de organizar la vida en común de muchos seres humanos de modo que la paz quede asegurada (Arendt, 1995: 89-90).

De la labor (*ponein*, *laborare*, *arbeiten*), Arendt destaca que corresponde a los procesos biológicos del cuerpo, no conduce a ningún fin pues sigue siendo necesaria mientras dura la vida y es indefinidamente repetitiva, en contraposición al trabajo, que llega a su fin cuando el objeto está acabado (ibid: 92). La labor produce bienes de consumo, los menos durables de las cosas tangibles.

El trabajo (*ergazesthai*, *facere*, *werke*) fabrica la gran variedad inacabable de cosas cuya suma es el artificio humano, el mundo en que vivimos. No produce objetos de consumo sino de uso (ibid: 96). Arendt resalta la durabilidad del mundo de las cosas, como una silla, en contraposición al carácter volátil inherente al consumo. Durabilidad y objetividad, concreción y solidez, son notas del objeto producido por el trabajo, en cuyo proceso aparece un elemento de violación y violencia en cuanto el creador del artificio humano ha sido siempre un destructor de la naturaleza (ibid: 98).

Por último, mediante la palabra y la acción se produce un segundo nacimiento del ser humano, confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra apariencia física original. Todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de la pluralidad, de que no es el hombre sino los hombres en plural quienes habitan la tierra y viven juntos (ibid: 103). Arendt destaca dos condiciones morales en las acciones, que vienen a suponer una redención respecto a dos características que derivan de la fragilidad de los asuntos humanos: por un lado, la condición del perdón, la facultad de perdonar, en cuanto remedio para el carácter irreversible de la acción; por otro, la promesa, como forma de corregir su impredictibilidad (ibid: 106).

¿Qué conexión cabe establecer entonces entre esta teoría de las actividades humanas presente en *La condición humana* y su estudio sobre el totalitarismo en el libro de 1951? Aunque a veces se ha intentado desligar ambas obras, interpretando la primera como dominada por la nostalgia del mundo griego, es conveniente entender, como M. Canovan ha explicado, que la publicación de 1958 no surge sino desde los análisis desarrollados en *Los orígenes del totalitarismo* sobre la dominación totalitaria y todo aquello que destruye. Arendt inicia entonces una investigación, que podemos cifrar como fenomenológica, en búsqueda de las experiencias subyacentes al nacimiento de la política en Grecia y que habrían sido olvidadas por la filosofía política occidental desde Platón hasta el propio Marx. Más allá de ese *olvido*, como indica en el prefacio a *Entre el pasado y el futuro*, se trata de descubrir los orígenes verdaderos de los conceptos tradicionales para "destilar de ellos otra vez su espíritu original, que se evaporó de las propias palabras clave del lenguaje político: libertad y justicia, autoridad y razón, responsabilidad y virtud, poder y gloria" (Arendt, 1996: 21).

La aparición histórica del totalitarismo constituye la crisis esencial de nuestro tiempo, crisis que ilumina los tiempos anteriores, pero que también permanece como una amenaza sobre el futuro en la medida en que los síntomas y fenómenos básicos siguen estando presentes. Al respecto, hay diversas dimensiones de la crisis exploradas por la autora: es esencial la crisis política, lógicamente, pero más allá cabe hablar de crisis de la cultura (también de gran relevancia), de la autoridad y también de la educación. En un

diagnóstico crítico sobre las reformas educativas operadas en USA en los años sesenta, Arendt separa la educación de la política, y enfatiza los diversos tipos de responsabilidad a cargo de los padres y de los educadores, siendo primordial la incumbencia por el mundo que compartimos, situados unos y otros, no en la forma política de tener que renovarlo y transformarlo, sino en la situación de transmitirlo tal y como es, condición de la renovación ulterior.

> La educación es el punto en el que decidimos si amamos el mundo lo bastante como para asumir una responsabilidad por él y así salvarlo de la ruina que, de no ser por la renovación, de no ser por la llegada de los nuevos y los jóvenes, sería inevitable. También mediante la educación decidimos si amamos a nuestros hijos lo bastante como para no arrojarlos de nuestro mundo y librarlos a sus propios recursos, ni quitarles de las manos la oportunidad de emprender algo nuevo, algo que nosotros no imaginamos, lo bastante como para prepararlos con tiempo para la tarea de renovar un mundo común (Arendt, 1996: 208).

4.4. Responsabilidad individual

La vida y obra de Hannah Arendt quedarán afectadas por los sucesos derivados de la publicación de *Eichmann en Jerusalén*. El impacto de su informe fue tal que desde entonces reorienta su reflexión, aun en continuidad con las líneas básicas ya presentes en *Los orígenes del totalitarismo*, hacia el análisis de la responsabilidad individual, tanto jurídica como moral; a la reconsideración del tipo de mal presente en los verdugos y colaboradores del régimen nazi, y finalmente a la reevaluación de las actividades mentales, el pensamiento, la voluntad y el juicio, en cuanto formas de la autonomía humana, en un intento de repensar la dicotomía entre *vita activa* y *vita contemplativa*, desde una perspectiva más individual y en respuesta a la difícil pregunta de por qué la mayoría se doblegó y solo unos pocos resistieron.

La dificultad que entraña la comprensión de *Eichmann en Jerusalén* radica en parte en la dualidad de enfoques que se entrecruzan en dicha obra; el primero es sistémico o funcional, el segundo opera desde el sujeto y es finalmente jurídico. Hay un planteamiento sistémico en la medida en que, a través del caso Eichmann, se está haciendo una explicación de los nuevos tipos de delito y delincuente que surgen a propósito del Holocausto (*matanzas administrativas* es el nombre para esta novedad, más que genocidio o asesinato masivo). Que Eichmann fuera una *ruedecita* en la maquinaria de la Solución Final, como diría la defensa en Jerusalén, o el verdadero motor de aquella máquina, como indicaba la acusación, no era tan importante, pues lo importante es trasladar el enfoque sistémico al propio del sujeto, pues el juicio jurídico transforma las *ruedas* de la máquina en *autores* o seres humanos. En *Eichmann en Jerusalén* y en la polémica posterior, Arendt usa el término "coordinación" para referirse a la participación de la sociedad alemana en la Solución Final. Mientras Adenauer hablaba de un *porcentaje relativamente pequeño* de alemanes adheridos al régimen, el juicio mostraba "la complicidad de todos los organismos y funcionarios alemanes en la puesta en práctica de la Solución Final" (Arendt, 2001: 33). Es el *colapso moral* de la respetable sociedad europea, no solo en Alemania, sino en casi todos los países; no solo

en los victimarios, sino también entre las víctimas (el otro elemento extremadamente polémico introducido por la autora) (ibid: 83). Eichmann aparecía como una especie de voz de la "respetable sociedad que le rodeaba" (ibid: 184). Arendt enfatiza la distinción entre el "execrable horror de los hechos" cometidos por Eichmann y la innegable insignificancia del hombre que los había perpetrado (ibid: 83). La obra sobre el juicio de Jerusalén no puede ser reducida al estudio de la dimensión burocrática del totalitarismo, sino que su verdadero centro radica en el problema de la responsabilidad. Lo que está en juego en el proceso de Jerusalén es la cuestión de la culpa o inocencia jurídica y moral.

Arendt distingue entre a) la finalidad principal de un proceso jurídico, que debe estar centrado en la figura del acusado y de sus víctimas, y b) tomar ese proceso como una especie de juicio colectivo. Ella misma quiere evitar que su informe sobre el juicio se pueda tomar como una crónica del totalitarismo, una historia sobre el mayor desastre sufrido por el pueblo judío o la del pueblo alemán, pues todo ello guarda relación con el proceso solamente en cuanto formaba parte de los antecedentes y circunstancias en que el acusado realizó sus actos, pero la autora pretende claramente desbordar el punto de vista funcional.

A través del análisis del proceso, Arendt resalta una serie de aspectos de la responsabilidad jurídica (Prior, 2009: 26). En primer lugar, la inocencia y la culpa tienen un carácter objetivo, por lo que no sirve sino como simple excusa lo expresado por Eichmann de que si él no hubiera hecho lo que hizo otros lo hubieran llevado a cabo. Por tanto, hay una responsabilidad por lo que se hace, de la que no podemos evadirnos, pero no la hay sobre los motivos o intenciones del sujeto ni sobre su vida interior, y aquí viene una de las tesis menos comprendidas de la autora: que no se puede establecer una conexión necesaria entre el delito y el ánimo de causar daño y por ello subraya el daño que puede producir la irreflexión. Es posible hacer el mal aun cuando falten los motivos reprensibles, incluso cualquier tipo de motivo. En segundo lugar, la responsabilidad es independiente de las circunstancias y tendencias generales en que tienen lugar los acontecimientos; en consecuencia, es independiente también del aspecto funcional (tipo de *pieza del engranaje*), por lo que no acepta el argumento de la obediencia: si se obedece, se apoya. Lo decisivo es que Eichmann hubiera podido no hacer lo que hizo: los nazis tenían la posibilidad de abandonar sus puestos sin grandes consecuencias y no es verdad que el suicidio fuese la única salida.

Por otro lado, Arendt se enfrenta a la teoría de que hay un Eichmann dentro de cada uno de nosotros, que implícitamente remite a la de *Todos inocentes o todos culpables*, y rechaza también que la finalidad de un proceso sea algo más que la administración de justicia; en definitiva, la autora considera que el tema de fondo es la aparición de un nuevo tipo de delito: el régimen nazi decidió que no quería judíos en Alemania y que la totalidad del pueblo judío desapareciera de la faz de la tierra, con lo que un nuevo tipo de transgresión, un crimen contra la humanidad hizo su aparición en la historia. Por ello se mostró a favor de la aplicación de la pena capital a Eichmann.

5. Autores que prolongan líneas abiertas por Hannah Arendt

El legado filosófico de Arendt ha sido muy rico y su influencia no ha dejado de aumentar a lo largo de estas últimas décadas. Asumir la herencia de ese legado, incidir en sus ideas y profundizarlas en la actualidad constituye una tarea muy difícil, ante todo porque supone proseguir una obra que tiene como tema central la experiencia totalitaria y hacerlo con un planteamiento filosófico tan iluminador como lo hizo la discípula de Heidegger.

Por otro lado, sus teorías sobre el totalitarismo no han perdido actualidad y regresan de una forma u otra en muchos de los autores que se han ocupado del tema. Son los casos, citados en la bibliografía que acompañamos, de autores como R. Aron, C. Lefort, G. Agamben, S. Forti, E. Traverso, Z. Bauman o T. Todorov, que se han confrontado con las ideas de Arendt, manteniendo unas y modificando otras. Simona Forti, por ejemplo, en *El totalitarismo: trayectoria de una idea*, expone su punto de vista y amplía los referentes. Como la propia Forti enuncia, a partir de la obra de Arendt se siguen dos caminos distintos, el de aquellos interesados en una tipología del poder totalitario y el de quienes intentan captar en su aspecto ideológico la novedad del totalitarismo (Forti, 2008: 84).

> Mi hipótesis es que, a partir de Georges Bataille y Simone Weil, en los años treinta, hasta llegar a Jacques Derrida y Jean-Luc Nancy, hoy, pasando por Hannah Arendt, en los años cincuenta y sesenta, y Michel Foucault, en los setenta y ochenta, es posible reconstruir el itinerario de una filosofía libertaria y radical que ha logrado convertir el fenómeno totalitario en un poderoso instrumento desconstructivo, una herramienta que ha sido capaz de destruir muchos lugares cómodos y consoladores (ibid: 10-11).

La filosofía política de Arendt se ha constituido en una de las dimensiones de su obra de mayor influencia y aun ahora resulta difícil calibrar hasta qué punto. Si bien esa filosofía fue recibida con bastante escepticismo por figuras importantes como I. Berlin, y su obra principal sobre el tema, *La condición humana*, ha sido tachada de nostálgica o de fuertemente normativa, la autora ha contribuido sobremanera a una rehabilitación de la filosofía práctica dentro del pensamiento contemporáneo y va más allá de autores con quienes pudo ser identificada en su momento, como L. Strauss o E. Voegelin, más interesados en una restauración de la tradición clásica filosófico-política, lo que para Arendt sencillamente, no es posible. En este sentido, su influencia se hace notar, por ejemplo, en un filósofo como J. Habermas, quien en diálogo con la autora de *Sobre la revolución* (obra de la que realizó una recensión crítica en el momento de aparecer), ha reelaborado su noción de *poder* en términos de *poder comunicativo* y lo ha incluido como pieza importante dentro de su concepción deliberativa de la política. A través de Habermas la influencia ha trascendido a autores como A. Wellmer, A. Honneth o S. Benhabib. El primero ha realizado análisis muy sugerentes sobre la revolución y el juicio. Benhabib, además de dedicar una importante monografía a Arendt, ha comparado las respectivas perspectivas de la autora y de Habermas, situando así a ambos entre los referentes más actuales del debate filosófico-político contemporáneo. Pero, más allá de la estela de la escuela de Frankfurt, la presencia de Arendt puede detectarse en

planteamientos como los de C. Lefort o M. Abensour, o los del propio G. Agamben, quien ha retomado análisis arendtianos en su concepción de la biopolítica y la *nuda vida*.

En el ámbito de la teoría de la responsabilidad, la distinción entre una forma individual y otra colectiva ha repercutido en trabajos muy significativos de P. Ricoeur y de H. Jonas. Este último publicó en 1979, es decir, unos pocos años después de la muerte de su amiga, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para una civilización tecnológica*, en el que coloca el problema de la responsabilidad en el centro de la reflexión filosófica, coincidiendo así con Arendt en el distanciamiento de una ética de la convicción y, al tiempo, manteniendo una posición ética ante los problemas del mundo presente. Por su parte, Paul Ricoeur ha prolongado las posiciones de Jonas, tanto en el sentido de distinguir dos tipos de responsabilidad, negativa y positiva, como en acentuar la conexión entre poder, fragilidad y responsabilidad.

6. BIBLIOGRAFÍA

6.1. Obras de H. Arendt

(1973). *Crisis de la república* (traducción de G. Solana). Madrid: Taurus.

(1987). *Los orígenes del totalitarismo,* 3 vols (traducción de G. Solana). Madrid: Alianza.

(1988). *Sobre la revolución* (traducción de P. Bravo). Madrid: Alianza.

(1992). *Hombres en tiempos de oscuridad* (traducción de C. Ferrari). Barcelona: Gedisa.

(1993). *La condición humana* (traducción de R. Gil Novales). Barcelona: Paidós.

(1995). *De la historia a la acción* (introducción de F. Cruz; traducción de F. Birulés). Barcelona: Paidós.

(1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (traducción de A. Poljak). Barcelona: Península.

(1997). ¿Qué es la política? (introducción de F. Birulés; traducción de R. Sala Carbó). Barcelona: Paidós.

(2000). *Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía* (traducción de D. Najmías). Barcelona: Lumen.

(2001). *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal* (traducción de C. Ribalta). Barcelona: Lumen.

(2002a). Una réplica a Eric Voegelin (traducción de A. Serrano de Haro). *Claves de la razón práctica*, 124, julio-agosto, 8-11.

(2002b). *La vida del espíritu* (traducción de C. Corral y F. Birulés). Barcelona: Paidós.

(2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (introducción y edición de R. Beiner; traducción de C. Corral). Barcelona: Paidós.

(2005). *Ensayos de comprensión, 1930-1954* (traducción e introducción de A. Serrano de Haro). Madrid: Caparrós.

6.2. Estudios sobre H. Arendt

Bárcena, F. (2006). *Hannah Arendt, una filosofía de la natalidad*. Barcelona: Herder.

Brunkhorst, H. (2006). *El legado filosófico de Hannah Arendt.* Madrid: Biblioteca Nueva.

Canovan, M. (1974). *The Political Thought of Arendt.* New York: Harcourt Brace Jovanovitch.

(1992). *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought.* Cambridge: Cambridge University Press.

Habermas, J. (1984). El concepto de poder de Hannah Arendt (1976). En *Perfiles filosófico-políticos.* Madrid: Taurus, 205-222.

Heller, A. (1991). Hannah Arendt's on the *Vita Contemplativa.* En Heller, A. y Fehér, F. *The Grandeur and Twiligh of Radical Universalis.* New Brunswick-London: Transaction Pub., 427-442.

Jonas, H. (2000). Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de H. Arendt (traducción de A. Ackermann). En Birulés F. (comp.). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar.* Barcelona: Gedisa, 23-40.

Kalyvas, A., (2008). *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kateb, G. (1984). *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*. Oxford: Martin Robertson.

Kohn, J. Evil: The Crime against Humanity. En *The Hannah Arendt Papers*, documento internet (http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/essayc1.html).

Parekh, B. (1981). *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. London: Macmillan.

(1986). Hannah Arendt. En *Pensadores políticos contemporáneos.* Madrid: Alianza, 15-37.

Passerin D'Entreves, M. (1994). *The Political Philosophy of Hannah Arendt.* New York: Routledge.

Prior, A. (2009). *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt.* Madrid: Biblioteca Nueva.

Ricoeur, P. (1991). De la filosofía a lo político. Trayectoria del pensamiento de Hannah Arendt. *Debats*, 37, Sept., 4-7.

Sánchez Muñoz, C. (1995). Hannah Arendt. En Vallespín, F. (ed.). *Historia de la teoría política*, vol. 6. Madrid: Alianza, 151-193.

(2003). *Hannah Arendt: el espacio de la política*. (prólogo de J. Muguerza). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Taminiaux, J. (1992). *La fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger*. París: Payot.

Voegelin, E. (2002a). 0bservación conclusiva (traducción de A. Serrano de Haro). *Claves de la razón práctica*, 124, julio-agosto, 11-12.

(2002b). Acerca de Los orígenes del totalitarismo (traducción de A. Serrano de Haro). *Claves de la razón práctica*, 124, julio-agosto, 4-8.

Wellmer, A. (2000). Arendt sobre el juicio: la doctrina no escrita de la razón (traducción de J. Calvo Perales). En Birulés, F. (comp.). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar.* Barcelona: Gedisa, 259-289.

(2001). Hannah Arendt y la revolución. En Bernstein, R. y otros. *Hannah Arendt: el legado de una mirada* (traducción de J. Eraso Ceballos). Madrid: Sequitur, 85-100.

Wolin, R. (2003). *Los hijos de Heidegger. H. Arendt, K. Löwith, H. Jonas y H. Marcuse* (traducción de M. Condor). Madrid: Cátedra, 65-117.

Young-Bruehl, E. (1983). Reflexiones sobre la vida y la obra de Hannah Arendt (traducción de E. R. Halffter). *Revista de Occidente*, 23, 21-42.

(1993). *Hannah Arendt* (traducción de M. Lloris Valdés y revisión de A. Torregrosa). Valencia: Alfons el Magnànim.

6.3. Autores que prolongan la temática arendtiana

Agamben, G. (2010a). *Estado de excepción. Homo sacer II.1*. Valencia: Pre-textos.

(2010b). *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo: homo sacer III*. Valencia: Pre-textos.

Bauman, Z. (2008). *Modernidad y Holocausto.* Madrid: Sequitur.

Benhabib, S. (1997). The Embattled Public Sphere: Hannah Arendt, Jürgen Habermas and Beyond. *Theoria,* 44 (90).

(2001). Habermas's Search for the Public Sphere. *European Journal of Social Theory,* 4, 215-236.

Forti, S. (2008). *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite.* Barcelona: Herder.

Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica.* Barcelona: Herder.

Judt, T. (2008a). El 'problema del mal' en la Europa de posguerra. *Claves de la razón práctica,* 181, 4-8.

(2008b). *Sobre el olvidado siglo XX*. Madrid: Taurus.

Lefort, C. (2004). *La incertidumbre democrática: ensayos sobre lo político*. Barcelona: Anthropos.

Ricoeur, P. (1999). Poder, fragilidad y responsabilidad. *Cuaderno Gris*, 2, 75-77.

(2003). El concepto de responsabilidad. Ensayo de un análisis semántico. En Ricoeur, P. *Lo justo.* Madrid: Caparrós, 49-74.

(2006). *El mal: un desafío a la filosofía y a la teología.* Buenos Aires: Amorrortu.

Todorov, T. (2004). *Frente al límite*. México: Siglo XXI.

(2010). *La experiencia totalitaria.* Barcelona: Galaxia-Gutenberg.

Traverso, E. (2002). *El totalitarisme, història d'un débat.* Valencia: Universitat de València.

(2012). *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales.* Barcelona: Herder.

Voegelin, E. (2006). *Nueva ciencia de la política. Una introducción*. Buenos Aires: Katz.

6.4. Recursos en internet

• Sobre la película *Hannah Arendt* de M. von Trotta:
http://www.surtseyfilms.es/peliculas/hannah-arendt/

• Una página web de referencia:
http://www.hannaharendt.net/index.php/han

7. Un texto de Hannah Arendt

Pluralidad, acción y discurso

La pluralidad humana, básica condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción. Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas.

La cualidad humana de ser distinto no es lo mismo que la alteridad, la curiosa calidad de *alientas* que posee todo lo que es y, en la filosofía medieval, una de las cuatro características básicas y universales del Ser, trascendentes a toda cualidad particular. La alteridad es un aspecto importante de la pluralidad, la razón por la que todas nuestras definiciones son distinciones, por la que somos incapaces de decir que algo es sin distinguirlo de alguna otra cosa. La alteridad en su forma más abstracta sólo se encuentra en la pura multiplicación de objetos inorgánicos, mientras que toda la vida orgánica muestra variaciones y distinciones, incluso entre especímenes de la misma especie. Pero sólo el hombre puede expresar esta distinción y distinguirse, y sólo él puede comunicar su propio yo y no simplemente algo: sed o hambre, afecto, hostilidad o temor. En el hombre, la alteridad que comparte con todo lo que es, y la distinción, que comparte con todo lo vivo, se convierte en unicidad, y la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos.

El discurso y la acción revelan esta única cualidad de ser distinto. Mediante ellos, los hombres se diferencian en vez de ser meramente distintos; son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino *qua* hombres. Esta apariencia, diferenciada de la mera existencia corporal, se basa en la iniciativa, pero en una iniciativa que ningún ser humano puede contener y seguir siendo humano. Esto no ocurre en ninguna otra actividad de la *vita activa.* Los hombres pueden vivir sin laborar, pueden obligar a otros a que laboren por ellos, e incluso decidir el uso y disfrute de las cosas del mundo sin añadir a éste un simple objeto útil; la vida de un explotador de la esclavitud y la de un parásito pueden ser injustas, pero son humanas. Por otra parte, una vida sin

acción ni discurso –y ésta es la única forma de vida que en conciencia ha renunciado a toda apariencia y vanidad en el sentido bíblico de la palabra– está literalmente muerta para el mundo; ha dejado de ser una vida humana porque ya no la viven los hombres.

Con palabra y acto nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia física. A dicha inserción no nos obliga la necesidad, como lo hace la labor, ni nos impulsa la utilidad, como es el caso del trabajo. Puede estimularse por la presencia de otros cuya compañía deseemos, pero nunca está condicionada por ellos; su impulso surge del comienzo, que se adentró en el mundo cuando nacimos y al que respondemos comenzando algo nuevo por nuestra propia iniciativa. Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein,* «comenzar», «conducir» y finalmente «gobernar»), poner algo en movimiento (que es el significado original del *agere* latino). Debido a que son *initium* los recién llegados y principiantes, por virtud del nacimiento, los hombres toman la iniciativa, se aprestan a la acción. *[Initium ergo ut esset, creatus est horno, ante quem nullus fuit* («para que hubiera un comienzo, fue creado el hombre, antes del cual no había nadie»), dice san Agustín en su filosofía política. Este comienzo no es el mismo que el del mundo; no es el comienzo de algo, sino de alguien que es un principiante por sí mismo. Con la creación del hombre, el principio del comienzo entró en el propio mundo, que, claro está, no es más que otra forma de decir que el principio de la libertad se creó al crearse al hombre, no antes.

En la propia naturaleza del comienzo radica que se inicie algo nuevo que no puede esperarse de cualquier cosa que haya ocurrido antes. Este carácter de lo pasmoso inesperado es inherente a todos los comienzos y a todos los orígenes. Así, el origen de la vida a partir de la materia inorgánica es una infinita improbabilidad de los procesos inorgánicos, como lo es el nacimiento de la Tierra considerado desde el punto de los procesos del universo, o la evolución de la vida humana a partir de la animal. Lo nuevo siempre se da en oposición a las abrumadoras desigualdades de las leyes estadísticas y de su probabilidad, que para todos los fines prácticos y cotidianos son certeza; por lo tanto, lo nuevo siempre aparece en forma de milagro. El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable. Y una vez más esto es posible debido sólo a que cada hombre es único, de tal manera que con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo. Con respecto a este alguien que es único cabe decir verdaderamente que nadie estuvo allí antes que él. Si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, si es la realización de la condición humana de la natalidad, entonces el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales" (H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993: 200-202).

Otros títulos de la colección

Sobre las relaciones de la teoría y la historia de la pedagogía

Una introducción al debate en Alemania Occidental sobre la relevancia de la Historia de la Educación (1950-1980)

Depaepe, Marc

ISBN 13: 978-84-7642-743-9

Páginas: 192

Hacia una escuela socialmente-crítica

Orientaciones para el currículo y la transición

Kemmis, Stephen; Cole, Peter; Suggett, Dahle

ISBN 13: 978-84-7642-742-2

Páginas: 128

Metáforas del educador

Sáez Carreras, Juan; García Molina, José

ISBN 13: 978-84-7642-838-2

Páginas: 176

Pensar, mirar, exponerse

García Molina, José (Coord.)

ISBN: 978-84-7642-841-2

Páginas: 176

Pensadores de ayer para problemas de hoy...
Filósofos

Sáez Carreras, Juan; Esteban Albert, Manuel (Coord.)

ISBN: 978-84-7642-931-0

Páginas: 176

Índice de contenido

Índice
Los participantes en el libro
- Mario Espinoza Pino
- Eugenio Moya Cantero
- Jorge Novella Suárez
- Ángel Prior Olmos
- Juan Saez Carreras
- Diego Sevilla Merino

Presentación
1. John Locke (1632-1704). Aportaciones y limitaciones a la política y la educación desde el empirismo y el liberalismo
- 1. Introducción
- 2. Contexto político y social: el siglo XVII inglés
- 3. Su obra intelectual
- 4. El conocer humano
- 5. Su propuesta ante el problema religioso-político: la tolerancia
- 6. Pensamiento político de Locke
- 7. Una educación acorde con una concepción de la persona y de la sociedad
- 8. Temas lockeanos presentes en el debate intelectual de hoy
- 9. Algunas referencias bibliográficas
- 10. Textos de Locke

2. Karl Marx: Materialismo, Historia y Crítica de la Economía Política
- 1. Karl Marx en su siglo: entre la era de las revoluciones y la era del capital
- 2. La crítica de la economía política: historia, economía y clases sociales
- 3. El desarrollo de la crítica de la economía política: líneas fundamentales
- 4. Karl Marx hoy: actualidad y potencia, una crítica transversal
- 5. Bibliografía
- 6. Un texto de Marx

3. Nietzsche, la educación y la cultura
- 1. El contexto de una decisión: interpretación de Nietzsche
- 2. Algunos estudios específicos sobre educación y cultura
- 3. La cultura que critica Nietzsche

4. La educación en las obras de Nietzsche
4.1. La posición de Nietzsche en torno a la educación
4.2. La crítica de Nietzsche a la educación y a los educadores
5. La crítica de Nietzsche a la universidad y su reflexión sobre los doctos
6. Habla el educador: La formación y educación de espíritus libres
7. Sugerencias para seguir ahondando en este centro articulador
8. Bibliografía
4. Verdad y sociedad abierta. Popper: Un filósofo para el siglo XXI
1. La Viena roja y el compromiso popperiano con la libertad
2. Hacia una sociedad abierta de la información
3. Conocimiento y falibilidad humana
4. Popper y su legado
5. Bibliografía
6. Un texto de Popper
5. Jean Paul Sartre. Encrucijada del siglo XX
1. Introducción
2. El hombre
3. Husserl y la Fenomenología
4. Reacción contra Hegel y presencia de Nietzsche
5. Individuo como conciencia y libertad
6. El existencialismo es un humanismo
7. Mundo y existencia humana
8. Libertad y compromiso
9. El hombre como proyecto
10. De El ser y la nada a la Crítica de la razón dialéctica
11. El intelectual comprometido
12. Bibliografía
13. Un texto de Jean Paul Sartre
6. Hannah Arendt: de Auschwitz a Atenas
1. Introducción
2. Judaísmo, Alemania, exilio
3. Hilos de una obra sinuosa
4. El despliegue de su pensamiento
4.1. La necesidad de la comprensión
4.2. El totalitarismo como problema central de nuestro tiempo
4.3. La ‘vita activa’ y el concepto de lo político
4.4. Responsabilidad individual

5. Autores que prolongan líneas abiertas por Hannah Arendt
6. Bibliografía
6.1. Obras de H. Arendt
6.2. Estudios sobre H. Arendt
6.3. Autores que prolongan la temática arendtiana
6.4. Recursos en internet
7. Un texto de Hannah Arendt
Otros títulos de la colección
Sobre las relaciones de la teoría y la historia de la pedagogía
Hacia una escuela socialmente-crítica
Metáforas del educador
Pensar, mirar, exponerse
Pensadores de ayer para problemas de hoy... Filósofos

Índice

Índice 4
Los participantes en el libro 7
Mario Espinoza Pino 7
Eugenio Moya Cantero 7
Jorge Novella Suárez 7
Ángel Prior Olmos 8
Juan Saez Carreras 8
Diego Sevilla Merino 9
Presentación 10
1. John Locke (1632-1704). Aportaciones y limitaciones a la política y la educación desde el empirismo y el liberalismo 12
1. Introducción 12
2. Contexto político y social: el siglo XVII inglés 13
3. Su obra intelectual 16
4. El conocer humano 16
5. Su propuesta ante el problema religioso-político: la tolerancia 17
6. Pensamiento político de Locke 19
7. Una educación acorde con una concepción de la persona y de la sociedad 21
8. Temas lockeanos presentes en el debate intelectual de hoy 24
9. Algunas referencias bibliográficas 26
10. Textos de Locke 27
2. Karl Marx: Materialismo, Historia y Crítica de la Economía Política 29
1. Karl Marx en su siglo: entre la era de las revoluciones y la era del capital 29
2. La crítica de la economía política: historia, economía y clases sociales 31
3. El desarrollo de la crítica de la economía política: líneas fundamentales 33
4. Karl Marx hoy: actualidad y potencia, una crítica transversal 40
5. Bibliografía 43
6. Un texto de Marx 44
3. Nietzsche, la educación y la cultura 46
1. El contexto de una decisión: interpretación de Nietzsche 46
2. Algunos estudios específicos sobre educación y cultura 49

3. La cultura que critica Nietzsche 51
4. La educación en las obras de Nietzsche 54
4.1. La posición de Nietzsche en torno a la educación 54
4.2. La crítica de Nietzsche a la educación y a los educadores 55
5. La crítica de Nietzsche a la universidad y su reflexión sobre los doctos 58
6. Habla el educador: La formación y educación de espíritus libres 61
7. Sugerencias para seguir ahondando en este centro articulador 64
8. Bibliografía 65
4. Verdad y sociedad abierta. Popper: Un filósofo para el siglo XXI 68
1. La Viena roja y el compromiso popperiano con la libertad 68
2. Hacia una sociedad abierta de la información 71
3. Conocimiento y falibilidad humana 73
4. Popper y su legado 76
5. Bibliografía 79
6. Un texto de Popper 82
5. Jean Paul Sartre. Encrucijada del siglo XX 86
1. Introducción 86
2. El hombre 87
3. Husserl y la Fenomenología 90
4. Reacción contra Hegel y presencia de Nietzsche 91
5. Individuo como conciencia y libertad 92
6. El existencialismo es un humanismo 93
7. Mundo y existencia humana 94
8. Libertad y compromiso 95
9. El hombre como proyecto 97
10. De El ser y la nada a la Crítica de la razón dialéctica 98
11. El intelectual comprometido 100
12. Bibliografía 102
13. Un texto de Jean Paul Sartre 104
6. Hannah Arendt: de Auschwitz a Atenas 107
1. Introducción 107
2. Judaísmo, Alemania, exilio 107
3. Hilos de una obra sinuosa 109
4. El despliegue de su pensamiento 109
4.1. La necesidad de la comprensión 109

4.2. El totalitarismo como problema central de nuestro tiempo 111
4.3. La 'vita activa' y el concepto de lo político 113
4.4. Responsabilidad individual 115
5. Autores que prolongan líneas abiertas por Hannah Arendt 117
6. Bibliografía 118
6.1. Obras de H. Arendt 118
6.2. Estudios sobre H. Arendt 119
6.3. Autores que prolongan la temática arendtiana 120
6.4. Recursos en internet 121
7. Un texto de Hannah Arendt 121
Otros títulos de la colección 123
Sobre las relaciones de la teoría y la historia de la pedagogía 123
Hacia una escuela socialmente-crítica 123
Metáforas del educador 123
Pensar, mirar, exponerse 123
Pensadores de ayer para problemas de hoy... Filósofos 123